

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии
Сибирского отделения Российской академии наук

На правах рукописи



Дебенова Зинаида Анциферовна

**Бурятские генеалогические предания: структура, семантика,
интертекстуальные связи**

Специальность:

5.9.4. Фольклористика (филологические науки)

Диссертация
на соискание ученой степени
кандидата филологических наук

Научный руководитель:
кандидат филологических наук
Дашибалова Д. В.

Улан-Удэ – 2025

Оглавление

ВВЕДЕНИЕ	3
ГЛАВА 1. Структура и семантика генеалогических преданий бурят	21
1.1. Проблемы терминологии: генеалогическое предание, мотивема, мотив, алломотив.....	21
1.2. Чудесное рождение	32
1.3. Иноэтническое происхождение	54
1.4. Разделение братьев.....	61
1.5. Переселение	69
1.6. Синтагматические связи между мотивами.....	82
ВЫВОДЫ ПО ГЛАВЕ 1.....	85
ГЛАВА 2. Интертекстуальные связи генеалогических преданий	88
2.1. Генеалогические предания в текстах бурятских летописей.....	88
2.2. Генеалогические предания и родословные таблицы.....	108
2.3. Генеалогические прозвища-при словья	115
ВЫВОДЫ ПО ГЛАВЕ 2.....	130
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	133
СПИСОК АРХИВНЫХ МАТЕРИАЛОВ.....	137
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ	138
Приложение.....	149

ВВЕДЕНИЕ

Одна из фундаментальных тем, наличествующих в любой мировой культуре, это тема этиологии – происхождения различных явлений и объектов. В фольклорных традициях представления о возникновении мира, человечества, отдельных народов, природных явлений и культурных практик отражают базовые когнитивные модели и мировоззренческие установки, характерные для той или иной группы. Подобные воззрения не только выражают стремление человека к осмыслению окружающей действительности, но и играют ключевую роль в формировании его идентичности, закреплённой в системе традиционных знаний и представлений о мире.

Тема этиологии находит разностороннее отражение в устной народной традиции. В рамках сказочной прозы она наиболее ярко проявляется в мифах, легендах и преданиях. Вместе с тем этиологические модели отражаются и в других формах фольклора, например, в традиционной обрядности, где они интегрированы в структуру традиционных действий и речевых практик. Широкая репрезентация подобных представлений свидетельствует об их значимой роли в формировании культурного кода и мировоззрения в традиционном обществе.

В фольклоре бурят особое место среди повествований этиологического толка занимают нарративы, посвящённые возникновению этнических групп — племён и родов. Как отмечает В. В. Трепавлов, «родовая и племенная идентичность в прошлом составляли основной и самый прочный слой индивидуального и группового самосознания» [Трепавлов 2011: 112]. Генеалогическое восприятие прошлого, основанное на интерпретации истории через жизнеописания предков, в течение длительного времени выступало в качестве одного из ведущих способов осмысления мира и места человека в нём. Родовая община являлась (и в ряде случаев продолжает оставаться) основой социальной организации бурятского общества, а значение генеалогических знаний неоднократно подчёркивалось как отечественными,

так и зарубежными учеными-бурятоведами в исторических, этнографических и социологических исследованиях [см., напр.: Петри 2025; Цыдендамбаев 1972; Humphrey 1979; Бадмаев 2000, 2009; Нанзатов 2016, 2018 и др.]. В этом контексте нам представляется, что изучение практически любого аспекта традиционной бурятской культуры невозможно без понимания родовой структуры и механизмов ее функционирования.

Передача из поколения в поколение сведений о происхождении своего рода выступает важным механизмом сохранения и трансляции культурной памяти. Именно поэтому нарративы о происхождении этнических групп составляют значимый пласт фольклора многих народов, в том числе и бурят, в традиции которых они получили многогранное выражение.

Степень изученности темы. Генеалогические повествования, относящиеся к области устной несказочной прозы, давно привлекают внимание исследователей-бурятоведов, работающих в различных областях гуманитарных наук. К их изучению обращались историки, этнографы, фольклористы и другие исследователи, что обусловлено полифункциональностью и богатством содержания этих текстов. Историки обращаются к генеалогическим сюжетам с целью реконструкции этногенеза бурятского народа, выявления не зафиксированных в письменных источниках исторических событий. Этнографы и антропологи исследуют отраженные в текстах элементы традиционной культуры, мировоззрения, социальной организации и др. Культурологи анализируют заложенные в сюжетах архетипические модели и ценностные ориентиры бурятской культуры. Фольклористы же сосредоточены на выявлении жанровой специфики, структурных особенностей и поэтики генеалогических преданий, изучают их мотивный состав, функции в системе устной традиции, а также прослеживают интертекстуальные связи с другими жанрами и письменными источниками.

Представим теперь обзор наиболее актуальных исследований в рамках отечественного научного дискурса. Можно выделить две основные традиции

изучения генеалогических преданий бурят в отечественной науке, условно обозначив их как «историческая» и «филологическая».

К исторической традиции в первую очередь относятся исследования проблем этногенеза бурятского народа. Первые работы, в которых упоминались и описывались предания о происхождении племен и родов, появились в период с середины XVIII в. до начала XIX в., они положили начало бурятоведению как научной области. Авторами этих трудов были первые путешественники и исследователи, посещавшие территории проживания бурят и активно документировавшие устные предания местного населения об их происхождении.

В частности, в первом научном труде по истории Сибири – работе Г. Ф. Миллера «Описание Сибирского Царства и всех происшедших в нем дел от начала, а особливо от покорения его Российской Державе по сии времена» (1750) упоминаются устные предания: «Говорят, что Элет и Бурят были два брата родные, которые за кобылу поссорились, чего ради Бурят вынужден был со своими людьми с того места уйти и около Байкала озера поселиться... То подлинно, что, по крайней мере по сю сторону озера Байкала жившие братские мужики не из стари там жительство имеют. Сие можно по тому усмотреть, что они... строят себе деревянные балаганы, в которых живут и поныне» [Миллер 1750: 21]. В той же работе упоминается «некоторая древняя повесть», которая, очевидно, представляет собой устное предание: «Они сказывают, что в древние времена предки их (якутов – З. Д.) с монголами и бурятами, которые им по именам только знакомы, в соседстве жили, но прогнаны от них воиною, после чего они в верху реки Лены со своим скотом на плоты сели, и около Олекмы и Якутска поселились, а потом и по прочим ныне от них обитаемым местам рассеялись» [Там же: 26].

Мы полагаем, что именно с этой работы берет начало историко-этнографическая традиция изучения генеалогических преданий, для которой характерна интерпретация фольклорных текстов в контексте исследования

этногенеза, истории, обычаев и традиций бурятского народа и соседствующих с ним этнических групп.

В работе И. Г. Георги «Описание всех обитающих в Российском государстве народов, их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, упражнений, забав, вероисповеданий и других достопамятностей» (1799) говорится, что «вид, язык, образ жития... и как собственные их предания, и исторические известия монголов и калмыков [подтверждают], что они суть монгольский народ, единоплеменный с монголами и калмыками» [Георги 1799: 24].

Как мы видим, уже в первых научных работах о бурятах существовала тенденция трактовки устных нарративов в контексте исследований этногенеза со ссылкой на этнографические материалы.

Период середины XIX – начала XX вв. можно охарактеризовать как этап фиксации и предварительной систематизации текстов бурятского фольклора, в том числе генеалогических преданий. В это время расширяется деятельность региональных подразделений Императорского Русского географического общества (ИРГО). В 1851 году был основан Сибирский отдел ИРГО, который в 1877 году был преобразован в Восточно-Сибирский отдел Русского географического общества (ВСОРГО). В 1894 году открывается Троицкосавско-Кяхтинский отдел Приамурского отдела ИРГО. На страницах периодических изданий этих организаций публикуются статьи, очерки, этнографические записи и переводы устных преданий. Так, Я. В. Смолев опубликовал предания о происхождении хоринских родов [Смолев 1899] и трех родов табангутов [Смолев 1900]. А. В. Бурдуковым [1911] было опубликовано предание о происхождении рода чорос, а И. А. Подгорбунский [1894, 1895] стал автором работ о мифологии бурят, в которых в том числе рассматривается генеалогический миф о Буха-нойоне.

Значительный вклад в изучение бурятских генеалогических преданий внесли также региональные газеты. В «Иркутских губернских ведомостях» и «Забайкальских областных ведомостях» были опубликованы легенды о

происхождении хоринских бурят, записанные К. К. Стуковым [1859] Б. Норбоевым [1866] и В. Паршиным [1865].

Особого внимания заслуживает статья К. К. Стукова, опубликованная в «Памятной книжке Иркутской губернии» за 1881 год под названием «О происхождении северо-байкальских бурят вообще и тункинцев в особенности (по чисто народным легендарным преданиям)». В данной работе автор не только приводит записанные им тексты преданий о происхождении бурятских племен (булагат, эхирит и хори), но и осуществляет их подробный исторический анализ с учетом научных подходов того времени. Стуков также рассматривает вопрос использования народных повествований в ламаистской традиции. В своем исследовании он прослеживает влияние ойратского фольклора на бурятские предания и цитирует любопытное мнение местных лам: «Чуть ли наши тункинцы не обязаны своим происхождением каким-нибудь элетским выходцам!» [Стуков 1881: 189].

В целом для работ дореволюционного периода характерно делать выводы об этногенезе и истории бурят и интерпретировать генеалогические нарративы как отражение реальных событий. Процесс сбора материалов носил тогда скорее стихийный, чем систематический характер: еще отсутствовали четко разработанные правила и принципы взаимодействия с информантами, а также единые стандарты записи текстов. Способы фиксации устной традиции были далеки от современных технических возможностей и методологических требований.

В этот же период появляются первые исследователи, получившие европейское образование, которые начали фиксировать и изучать бурятский фольклор с точки зрения западной науки. Восточно-Сибирский отдел РГО выпускает сборники текстов, записанных П. П. Баторовым и Н. И. Затопляевым, М. Н. Хангаловым [Бурятские сказки и поверья, собранные М. Н. Хангаловым, О. Н. Затопляевым и другими 1889; Сказания бурят, записанные разными собирателями 1890], публикуется «Балаганский сборник» М. Н. Хангалова [1903]. В этот же период начинается активная

собираТЕЛЬская работа С. П. Балдаева. Параллельно формируется корпус местных исторических хроник, где также фиксируются фольклорные предания; среди наиболее значимых — сочинения Д. Дарбаева [1839], А. Саагиева [1843], Т. Тобоева [1863], Д.-Ж. Ломбоцыренова [1868], В. Юмсунова [1875], Ш.-Н. Хобитуева [1887], анонимные «Ацагатский очерк» [ок. 1920] и «Краткая история» [ок. 1930] и др.

После революции 1917 года вопрос этногенеза бурят приобрел особую актуальность в связи с началом национального движения, создания национальной автономии и первых научных учреждений, специализировавшихся на истории бурятского народа. В этот период изучение данной проблематики было продолжено в исследованиях ученых, чьи работы внесли значительный вклад в понимание происхождения и этнической истории бурят.

Следует выделить работу М. Н. Богданова и Н. Н. Козьмина «Очерки истории бурят-монгольского народа» [1926], в которой авторы рассматривают вопросы формирования бурятского этноса через призму разных источников, в том числе и фольклорных. Предания о происхождении племен булагат, эхирит и хори также упоминаются в статье Б. Барадина «Бурят-монголы. Краткий исторический очерк оформления бурят-монгольской нации» [1927]. Важным этапом в изучении этногенеза бурят стала работа Г. Н. Румянцева «Происхождение хоринских бурят» [1962], где автор подробно анализирует генеалогические предания и их роль в реконструкции истории одного из крупнейших бурятских племен. Значительный вклад в исследование бурятских родословных и исторических хроник внесла монография Ц. Б. Цыдендамбаева «Бурятские исторические хроники и родословные: историко-лингвистическое исследование» [1972], в которой рассматриваются вопросы взаимодействия устной и письменной традиций, а также предпринимается попытка реконструировать этногенез бурят по их преданиям и этнонимам.

В советский период продолжилась публикация бурятских фольклорных текстов в рамках деятельности научных организаций, занимавшихся

этнографией, фольклором и историей бурят. В 1920 – 1930-е годы площадками для публикации фольклорных материалов стали «Бурятоведческий сборник» (Иркутск) и журнал «Бурятияведение» (Верхнеудинск), выходившие при научных обществах и краевых учреждениях. В них были напечатаны исследования П. Т. Хаптаева «Предания о бурятских родах эхиритского племени» [1930], К. А. Хадахнэ «Предания о бурятских родах в Боханском аймаке» [1927]. В «Записках Бурят-Монгольского научно-исследовательского института культуры» (ЗБМНИИК), были опубликованы работы Г. Л. Линхобоева «Легенды и предания о прошлом оронгойских бурят» [1956] и С. П. Балдаева «Предания о расселении кударинских и кабанских бурят» [1958]. В 1990 г. вышел в свет сборник фольклорных текстов «Буряад арадай түүхэ домогууд» (Бурятские народные исторические предания) [1990], составителем которого является В. Ш. Гунгаров.

Активная собирательская и исследовательская деятельность С. П. Балдаева (1889-1979) занимает особое место в истории изучения бурятского устного наследия. Учёный на протяжении многих десятилетий проводил полевые экспедиции по всей этнической Бурятии, концентрируя особое внимание на родословных преданиях, легендах о происхождении родов, сказаниях о расселении и миграциях племён. Результатом этой кропотливой работы стала публикация сборника «Родословные предания и легенды бурят. Булагаты и эхириты» [1970], а также выход второй части «Родословные предания и легенды. Забайкальские буряты» [2010], подготовленной на основе материалов из обширного личного архивного фонда исследователя.

В архивных фондах Центра восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук (далее – ЦВРК ИМБТ СО РАН) хранится богатая фольклорная коллекция, формирование которой происходило в различные периоды: начальный этап – 1920–1940-х гг., когда были скомплектованы отдельные дела по персоналиям известных, выдающихся исполнителей устных произведений и собирателей фольклора; период с 1950-х до 1980-х гг.,

когда институтом организовывались планомерные, целенаправленные экспедиции по сбору фольклорного и языкового материала на территории всей этнической Бурятии и в северные аймаки Монголии с бурятским населением областей [Цыбикова, Жамсуева 2019: 1015].

Благодаря упорной работе собирателей был сформирован корпус текстов, который и сегодня остается важной основой для изучения фольклора бурят в целом и генеалогических преданий в частности. Научные работы и фольклорные экспедиции, проводимые в советский период, заложили основу для дальнейшего изучения генеалогических преданий бурят, сочетая в себе элементы фиксации устной традиции и научного анализа.

Генеалогические предания активно используются в исследованиях проблем этногенеза и современными учеными. На современном этапе подобные исследования являются междисциплинарными; в них анализ фольклорных текстов интегрируется с данными археологии, лингвистики и других наук. Среди значимых исследований этой области выделяются работы Б. З. Нанзатова [2016; 2018], который изучает этническую историю и генеалогию бурятских родов, анализируя их предания в контексте исторических и археологических данных. Б. Р. Зориктуев [2018; 2019; 2020] занимается исследованием этногенеза монгольских народов, уделяя особое внимание взаимосвязи фольклорных традиций и исторических процессов. Б. С. Дугаров [2011; 2015] в своих трудах делает акцент на этнокультурные аспекты генеалогических преданий, исследуя отражение в них исторических связей бурят и соседствующих с ними народов.

Обратимся ко второму направлению исследования бурятских генеалогических преданий, которое мы условно назвали «филологическим». Фольклористика, оформившаяся в XIX в. в качестве самостоятельной научной дисциплины, обрела собственное предметное поле и методологический аппарат, что позволило выделить ее из смежных областей знания, таких как литературоведение, этнография и история. Этот процесс способствовал становлению так называемой «филологической» традиции изучения

генеалогических преданий, которая акцентировала внимание на текстуальном анализе, жанровых особенностях, структуре и семантике. В рамках данной традиции генеалогические предания стали рассматриваться не только как источник исторической информации, но и как самостоятельные тексты, обладающие специфическими художественными и нарративными характеристиками. Такой подход позволил углубить понимание роли этих текстов в формировании этнической идентичности и исторической памяти.

История изучения генеалогических преданий в бурятской фольклористике берет начало с работы Н. О. Шаракшиновой, которая в учебном пособии «Бурятский фольклор» [1959] впервые выделила генеалогические предания в составе мифов и легенд. Существенное развитие понятийного аппарата жанра произошло благодаря исследованиям С. С. Бардахановой, которая в монографии «Система жанров бурятского фольклора» [1992] выделила генеалогические предания как самостоятельную группу с внутренней классификацией по содержанию и функциям. М. И. Тулохонов [1989], в свою очередь, сфокусировал внимание на различии между мифологическими и историко-генеалогическими компонентами этих текстов, подчеркивая их информативно-познавательную природу. Альтернативную классификацию предложил В. Ш. Гунгаров в диссертационном исследовании «Современное бытование бурятских легенд и преданий (по материалам полевых исследований в Бурятии и Монголии в 70–90-х гг.)» [1993], отметив двойственную природу генеалогических преданий как источников мифологических сюжетов и историко-этнографических сведений. Подробнее эти классификации рассмотрены в параграфе 1.1. данной диссертационной работы. В монографиях Л. Ц. Малзуровой «Легенды и предания хонгодоров» [2006] и «Жанровая специфика, типология бурятских легенд и преданий» [2012] уточнены жанровые границы между легендой и преданием, историзм обозначен как главный критерий предания. Таким образом, эволюция подходов к определению и классификации генеалогических преданий в бурятской фольклористике отражает постепенное усложнение теоретико-

методологических оснований, сочетающих тематический, функциональный и нарративный анализ.

Среди современных исследователей также стоит выделить Б. Б. Бадмаева. В его кандидатской диссертации «Легендарно-исторические герои в сказочной прозе бурят» [2000] в качестве объекта исследования выступают генеалогические, родовые и племенные легенды и предания, исторические предания и устные рассказы, а также ряд исторических песен. Автор рассматривает генеалогические, племенные и родовые легенды булагатов, эхиритов, хоринцев и хонгодоров в контексте их исторической эволюции, исследует образы родоначальников четырех бурятских племен, вопросы культа предков.

В работах Н. Б. Дашиевой [2001, 2021] генеалогические повествования анализируются с точки зрения календарной обрядности. На основе булагатского сюжета о Буха-Нойоне и хоринского предания о праматери-лебедице реконструируются формы и содержание календаря и календарных обрядов булагатов и хоринцев.

Исходя из обзора приведенных выше работ, можно сделать вывод, что тексты генеалогического толка в большинстве случаев привлекаются именно в исследованиях исторического и этнографического плана. Авторы зачастую принимают и подчеркивают тот факт, что фольклорные тексты – не достоверный исторический источник, но продолжают применять методы исторического анализа. Следует отметить, что в таких исследованиях выделение более древних и ранних компонентов проводится не на основе сопоставления текстов, зафиксированных в разные исторические периоды, а на предположениях, основанных на идеях самих авторов.

В поле фольклористики, в системе жанров бурятского фольклора генеалогические предания выделяются на основании тематической классификации. Подробный обзор фольклористических работ будет дан в параграфе 1.1.

Примечательно, что прежде никто не обращался к методологии структурного анализа с целью выявления закономерностей повествовательных конструкций бурятских генеалогических преданий. Можно лишь отметить несколько работ, в которых частично применен структурный анализ. Это диссертационное исследование Е. В. Павлова [2000], посвящённое культу Буха-нойона, где автор ставил задачу выявить инвариантное семантическое ядро мифа о божестве и проанализировать связь повествовательной структуры с обрядовой практикой его почитания. Похожую цель также преследовал монгольский ученый С. Дулам в своей статье «Буха ноён как объект поклонения монгольских народов» (2003). Что касается комплексного анализа всего пласта генеалогических текстов как особой области бурятского фольклора, то мы можем констатировать отсутствие подобных работ.

Актуальность исследования. На сегодняшний день исследований, посвященных комплексному синхроническому описанию текстов, затрагивающих тему происхождения бурятских этнических групп, практически нет. На наш взгляд, здесь уместно процитировать замечание В. Я. Проппа «...о происхождении какого бы то ни было явления можно говорить лишь после того, как явление это описано» [Пропп 1928: 12]. Данный тезис может быть применим и в отношении рассматриваемого нами материала: о происхождении и историческом развитии генеалогических повествований можно судить лишь после комплексного их описания.

Для синхронического описания актуально обращение к методологии структурного анализа. Как отмечает Е. М. Мелетинский, такой анализ «целесообразен прежде всего как инструмент изучения механизмов функционирования определенных идеологических или художественных систем как систем «работающих», синхроническое описание может и должно дополнять диахроническое (историческое)» [Мелетинский 1977: 152]. Таким образом, структурный анализ генеалогических повествований позволяет рассматривать существующие тексты как часть полноценной

функционирующей системы, что, в свою очередь, способствует выявлению моделей, отражающих специфику бурятской генеалогической традиции, созданию основы для последующего изучения исторической динамики этих нарративов.

Также ценность генеалогической информации в традиционном мировоззрении бурят находит свое отражение и в интертекстуальных связях, которые формируются между фольклорными текстами и письменными памятниками. Эти повествования нередко служат основой для обоснования этнической идентичности и легитимности отдельных групп, дополняя и интерпретируя официальные документы и летописи. В бурятской культуре данный аспект ярко отражается в исторических хрониках и генеалогических таблицах, которые не только фиксируют исторические факты, но и становятся инструментом конструирования и сохранения коллективной памяти, интегрируя народные воззрения в форме официальных документов. Данный вопрос затрагивался в работах Ц. Б. Цыдендамбаева [1972] и А. Б. Соктоева [1976: 126-151], между тем современная теория культурной памяти открывает новые перспективы исследования данного вопроса.

В бурятском фольклоре также есть такие явления, которые содержательно связаны с генеалогическими преданиями, хоть и не относятся к сказочной прозе. К ним можно отнести словесные формулы, которые в краткой форме описывают происхождение той или иной этнической группы, например: «*Бухайн малтариһаа олдоһон Булагат, эрьеын габаһаа олдоһон Эхирит*» (Найденный в яме быка Булагат, в береговой щели найденный Эхирит). Это явление бурятского фольклора до сих пор не получило научного осмысления. Думается, что оно тоже требует исследования в контексте генеалогических нарративов.

Исходя из вышесказанного, можно утверждать, что генеалогические предания, занимая значимое место в системе бурятской народной прозы, представляют собой перспективный объект для научного исследования. В рамках современного бурятоведения актуальной задачей является выявление

устойчивых структурных констант и синтагматических закономерностей, формирующих основу генеалогических повествований. Внимания заслуживает анализ интертекстуальных связей данного жанра с другими формами устного и письменного творчества, таких как исторические хроники, генеалогические таблицы. Структурный анализ может быть использован для выявления интертекстуальных связей путем фиксации инвариантных элементов повествований и сопоставления их с аналогичными структурами в других текстах, что позволяет проследить их трансформацию в рамках традиции и за её пределами. Изучение этих аспектов позволит раскрыть роль генеалогических знаний в сохранении и трансляции культурной памяти, а также в формировании этнической идентичности бурят. Настоящее исследование будет способствовать более полному осмыслению места и значения генеалогических повествований в контексте традиционной и современной культуры бурятского народа.

Объектом исследования являются бурятские фольклорные нарративы генеалогической тематики, **предметом** – их структурная организация и интертекстуальные связи.

Цель и задачи. Цель диссертационного исследования – выявление закономерностей структурной организации и интертекстуальных связей бурятских фольклорных генеалогических повествований.

Достижение цели реализуется путем решения следующих **задач**:

1. Выделить мотифемы, мотивы и алломотивы в структуре генеалогических повествований.
2. Определить специфику парадигматических и синтагматических отношений между структурными единицами бурятских генеалогических повествований.
3. Исследовать интертекстуальные связи генеалогических преданий с историческими хрониками.
4. Исследовать интертекстуальные связи генеалогических преданий с генеалогическими таблицами.

5. Выявить жанровую специфику генеалогических прозвищ-присловий, как жанра бурятского фольклора.

Теоретико-методологическая база.

Теоретическую основу диссертации составляют современные подходы к исследованию фольклорных жанров, структурной организации повествовательных текстов, а также междисциплинарные концепции, теории, методы, применяемые в анализе коллективной памяти и механизмов её трансляции.

В вопросе изучения жанра генеалогических преданий исследование опирается на работы теоретиков фольклора и литературы, в которых осмысливается проблема определения и классификации жанров сказочной прозы: В. Я. Проппа [1928, 1976], В. Н. Топорова [1974], И. И. Земцовского [1983], Н. А. Криничной [1987], Б. Н. Путилова [1994], Е. С. Новик [1995] С. Ю. Неклюдова [2000]. В частности, учитываются подходы, признающие условность жанровых границ в устной традиции, а также трактовки жанров как генеративных моделей, способных порождать устойчивые нарративные формы. Особое значение имеет концепция жанра как системы, обладающей структурной целостностью и функциональной направленностью. Определенное значение для нашего исследования имеет также работа Е. Л. Тихоновой [2018], в которой сформулированы значимые особенности жанра предания.

Для определения специфики генеалогических повествований были использованы положения, разработанные бурятскими исследователями, внесшими вклад в изучение жанровой специфики сказочной прозы, среди них работы Н. О. Шаракшиновой [1959, 1980], М. И. Тулохонова [1989], С. С. Бардахановой [1992], Л. Ц. Малзуровой [2006, 2012], В. Ш. Гунгарова [1993], Б.-Х. Цыбиковой [2018, 2025] и др.

Среди методов исследования основополагающим в нашей работе является структурный анализ, базирующийся на дихотомическом подходе к пониманию мотива [Силантьев 2024: 45-48], развиваемом в трудах А. Дандеса

(Dundes) [1962] и Н. Г. Черняевой [1980]. В рамках этого подхода используются три уровня анализа: мотифема как инвариантная схема взаимодействия между субъектом и объектом, мотив как конкретное воплощение сюжетной ситуации, алломотив как текстовая реализация мотива в конкретном повествовании. Концепция мотифемы позволяет рассматривать генеалогические предания как устойчивые структуры, организующие историческую и этнокультурную память. Подход Н. Г. Черняевой оказался продуктивным для анализа бурятского материала: он позволяет выявить и соотнести уровни инвариантности и вариативности в фольклорной традиции.

При анализе мотивной структуры нарративов применяется также семиотический и нарратологический инструментарий, опирающийся на труды В. Я. Проппа [1928, 1976, 2000], Е. М. Мелетинского [1977, 1983, 2018], К. Леви-Стросса [2000].

Кроме того, в исследовании используется методология *memory studies* (исследований памяти) — междисциплинарного направления, фокусирующегося на механизмах сохранения, трансляции и репрезентации коллективной памяти. В рамках этого подхода фольклорные тексты рассматриваются не как исторические источники, а как культурные формы, обеспечивающие идентичность группы через мифологизацию прошлого. Теоретическую базу этого направления составляют труды У. Онга (Ong) [2002], Я. Вансины (Vansina) [2006], Я. Ассмана (Assman) [2004].

Таким образом, сочетание структурно-семиотического, культурно-антропологического и интертекстуального подходов позволяет охватить как внутреннюю организацию генеалогических преданий, так и их функции в контексте этнической идентичности, культурной памяти и нарративного конструирования прошлого.

Научная новизна диссертационного исследования заключается в следующем:

- В научный оборот вводятся ранее не публиковавшиеся генеалогические тексты бурят, хранящиеся в архивных фондах ЦВРК ИМБТ СО РАН.

- Впервые осуществлён структурный анализ корпуса бурятских генеалогических повествований как самостоятельной фольклорной традиции, выявлены мотифемы, мотивы и алломотивы как элементы структурной организации генеалогических нарративов.

- Установлены интертекстуальные связи генеалогических преданий с письменными текстами (хрониками, родословными таблицами).

- В бурятском фольклоре впервые выделен жанр генеалогических прозвищ-присловий, описаны его поэтические особенности и интертекстуальные связи.

Источниковую базу данной работы составили записи бурятских фольклорных текстов XVIII-XX вв.: 1) опубликованные материалы, среди которых представленные в а) единичных публикациях в периодических изданиях; б) сборниках фольклорных текстов; 2) неопубликованные архивные материалы фольклорных и этнографических экспедиций, хранящиеся в научном архиве Центра восточных рукописей и ксилографов ИМБТ СО РАН; а также бурятские исторические хроники XVIII – нач. XX вв.

На защиту выносятся следующие положения:

1. В структуре бурятских генеалогических преданий выделяются следующие мотифемы: чудесное рождение, иноэтническое происхождение, разделение братьев и переселение.

2. Генеалогические предания представляют собой отдельную область бурятской сказочной прозы, характеризующуюся набором мотивов, которые в рамках повествования могут реализовываться в различной последовательности, при этом принадлежать как одной мотифеме, так и разным.

3. Характерные для бурятских генеалогических преданий мотифемы получили отражение в историко-летописных сочинениях, претерпев трансформацию под воздействием монгольской и тибетской литературных традиций.

4. В бурятской традиционной культуре генеалогические таблицы неразрывно связаны с устными преданиями, каждая из этих форм может выступать средством воспроизведения другой, обеспечивая взаимную поддержку и сохранение генеалогической информации.

5. Генеалогические прозвища-присловья выполняют функцию мнемотехники, «сворачивая» сложные сюжеты в компактный словесный код, который легко воспроизводится и активируется в памяти комплекс связанных нарративов. В их структуре отражены основные мотивы, характерные для бурятских генеалогических преданий, что придает присловьям значение компактного воплощения коллективной памяти.

Теоретическая и практическая значимость работы.

Теоретическая значимость исследования заключается:

1. в выявлении закономерностей структурной организации бурятских генеалогических нарративов и выделении их ключевых мотивов, что может впоследствии быть использовано в том числе для составления фольклористических указателей и каталогов;
2. в разработке проблемы интертекстуальных связей бурятских генеалогических нарративов с явлениями традиционной письменной культуры и другими фольклорными жанрами.

Практическая значимость работы определяется возможностью применения ее результатов:

1. при систематизации архивных фольклорных материалов;
2. в преподавательской деятельности при чтении лекционных курсов по фольклористике, мифологии, этнографии;
3. в общественной и просветительской работе, деятельности по сохранению и изучению нематериального культурного наследия бурят.

Апробация исследования.

По теме диссертации опубликованы 6 статей, 3 из них – в журналах, рекомендованных ВАК. Основные положения также представлены в виде

докладов на научных конференциях российского и международного уровней: «Трансграничье Востока России в модернизационных процессах XX–XXI вв.», посвященная 100-летию Республики Бурятия (г. Улан-Удэ, 2023 г.), «Цыбиковские чтения – X», посвященная 150-летию со дня рождения Г. Ц. Цыбикова (г. Улан-Удэ, 2023 г.), научно-практическая конференция молодых ученых «Актуальные проблемы литературоведения, языкознания и культуры Восточной Сибири, Монголии и Китая» (г. Улан-Удэ, 2023 г.), Межрегиональная научно-практическая конференция «Хангаловские чтения-2023», посвященная 165-летию М.Н. Хангалова (п. Усть-Ордынский, 2023 г.), «Международная научная конференция студентов, аспирантов и молодых ученых, посвященная 77-летию со дня рождения Лидии Григорьевны Скородумовой» (г. Москва, 2024 г.), Международная конференция «Литературный Восток: образы эпох» (г. Москва, 2025 г.), Всероссийская конференция «Современные тенденции развития гуманитарной науки: достижения и перспективы» (г. Горно-Алтайск, 2025 г.) а также на Научном семинаре Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ (г. Москва, 2023 г.).

Структура диссертации. Диссертация состоит из введения, двух глав, заключения, списка использованной литературы и источников, приложения. В приложение включены неопубликованные тексты генеалогических преданий из архивных фондов Центра восточных рукописей и ксилографов ИМБТ СО РАН.

ГЛАВА 1. Структура и семантика генеалогических преданий бурят

1.1. Проблемы терминологии: генеалогическое предание, мотифема, мотив, алломотив

Вопрос жанровой классификации сказочной прозы является одной из дискуссионных проблем в современной фольклористике. Поскольку в заглавии настоящего исследования используется термин «генеалогические предания», представляется необходимым более подробно остановиться на данной категории и уточнить, какое содержание вкладывается в это понятие в нашей работе. Аналогичным образом требует уточнения и смысловое наполнение терминов «мотифема», «мотив» и «алломотив», которые используются в дальнейшем анализе.

Предание как жанр сказочной прозы. Многими исследователями-фольклористами отмечается исключительная сложность вопроса определения фольклорных жанров вообще и жанров сказочной прозы в частности. Так, Б. Н. Путилов отмечает, что само определение «жанр», пришедшее в науку о фольклоре из литературоведения, изначально не способно отразить специфику данного типа творчества, а его использование «повело за собою множество чисто литературоведческих понятий, традиций и предрассудков» [Путилов 1994: 155].

Сложность проблемы в контексте исследований бурятского генеалогического фольклора проявляется на этапе анализа научной литературы: многие бурятоведы при описании повествовательных текстов используют термины «миф», «легенда» и «предание» как тождественные понятия, так как в условиях живого фольклорного бытования границы между жанрами зачастую размыты, и один и тот же текст может определяться и как миф, и как легенда, и как предание. Между тем, в фольклористике подобная практика зачастую рассматривается как методологически некорректная. Вопрос разграничения жанров фольклорных текстов привлекал внимание многих отечественных исследователей, среди которых В. Я. Пропп [1928], В. Н. Топоров [1974], И. И. Земцовский [1983], Н. А. Криничная [1987], Б. Н.

Путилов [1994] и др. Проблематика данного вопроса отличается значительной разработанностью, в связи с чем представляется затруднительным представить обзор всей истории его изучения, ограничимся упоминанием наиболее актуальных работ.

В исследовательской практике среди фольклористов используется широкий спектр критериев деления жанров, в некоторых случаях неоднородных. По этому поводу В. Н. Топоров отмечал: «Создается впечатление, что поиск максимального количества жанрово-разделительных критериев в границах данной традиции часто ведет к излишествам, скрывающим структурные особенности жанра и иерархию критериев» [Топоров 1974: 692]. И. И. Земцовский также считал, что «теория жанра, применительно к фольклористике и музыковедению, загнана в тупик» [Земцовский 1983: 63]. При этом исследователь единственной реальностью жанра считает его генеративную природу и рассуждает о «порождающих моделях», которые в процессе фольклорного творчества выступают в качестве схем, по которым в сознании исполнителя формируется тот или иной устный текст [Там же]. Б. Н. Путилов соглашается с данным тезисом и отмечает, что «модель вообще» существует в виде набора жанровых универсалий. Сам исследователь, подводя итоги историографического анализа данного вопроса, к обобщающим жанровым признакам относил следующие: «содержание (т. е. основная содержательная направленность, доминанта, а вместе с нею определенный угол зрения, отношение к действительности, к внежанровому миру), поэтика/структура, бытовое назначение (функциональные связи), формы исполнения, музыкальный строй (для части жанров) и связи с другими видами искусства». Он также отмечал, что в данном вопросе наиболее близок к позиции В. Я. Проппа, который «на первое место ставит поэтику, понимая под нею... нечто более глубокое, связанное с органической структурой» [Путилов 1994: 158].

Общепринятым признаком для категорий «миф», «легенда» и «предание» и всей сказочной прозы в целом в фольклористике является

установка на достоверность. Н. А. Криничная [1987: 6] высказала мнение о том, что тексты сказочной прозы прошли путь «от полной веры в реальность их содержания (иначе бы подобные произведения и не возникли) до утраты этой веры, в результате чего то, что некогда воспринималось как реальный факт, стало осмысляться как фантастическое, вымышленное». Действительно, в рассматриваемых генеалогических повествованиях нередко присутствуют элементы чудесного и сверхъестественного, а в современном русском языке термины «легендарный» и «мифический» зачастую ассоциируются с вымышленным или несуществующим. Однако в контексте генеалогических преданий, на наш взгляд, вера в реальность описываемых событий в той или иной степени сохраняется всегда. Генеалогический нарратив фиксирует для носителя традиции не абстрактное прошлое, а историю собственных предков и своего рода, воспринимаемую им как подлинную. Через воспроизведение данных нарративов человек зачастую не только конструирует и утверждает свою этническую и родовую идентичность, но и формирует образ «другого» — представителей иных этнических групп, с которыми осуществляется непосредственное взаимодействие.

Собственную модель систематизации прозаических жанров предложил финский фольклорист Л. Хонко [1989], основываясь на различных сочетаниях признаков бинарных оппозиций «фактическое/вымышленное» и «сакральное/профанное» [цит. по Разумова 1993: 3]. На основе данной модели Е. Л. Тихонова, в свою очередь, заключает, что жанры сказочной прозы определены сочетанием признаков «фактическое + сакральное», причем в преданиях и устных рассказах доминантой является признак «фактическое», т.е. установка на достоверность сообщаемого, в то время как для легенд и быличек доминирующим признаком признается «сакральное» [Тихонова 2018: 61].

Согласно определению С. Ю. Неклюдова [2000], относительно термина «миф» ключевым является сакральный статус повествования: оно воспринимается как достоверный рассказ о «первоначальном времени», когда

закладывались основы существующего миропорядка. Мифы выполняют не только объяснительную функцию, но и служат моделью для поведения и социальной организации, закрепляя нормы и ценности этнической культуры. В структуре мифов значительное место занимают космогонические, антропогонические и этиологические мотивы, повествующие о сотворении вселенной, человека, животных, обычаев, ритуалов. Мифы обращены к универсальному и сакральному, а их герои — боги, культурные герои, первопредки — действуют в особом сакральном пространстве, вне исторического времени.

Таким образом, термин «миф», как правило, интерпретируется как повествование, отражающее космологические и антропологические представления человека и описывающее события, происходящие в мифологическое время. В свою очередь, «легенда» и «предание» соотносятся с событиями относительно недавнего прошлого: первая отличается наличием чудесных элементов, в то время как второе характеризуется большей степенью исторической достоверности.

В рамках структурных исследований акцент с точной жанровой классификации сказочной прозы смещается на выявление закономерностей строения фольклорного нарратива. При таком подходе основное внимание уделяется композиционным моделям, устойчивым мотивам и повествовательным структурам, тогда как жанровая маркировка часто рассматривается как условная. Показательным примером служит использование Е. С. Новик термина «шаманские легенды» при анализе и синтагматическом сопоставлении сюжетов шаманских легенд и камланий. Как отмечает сама автор: «Термин «шаманские легенды» не носит в работе метаязыкового характера, обозначая лишь рассказы, героем которых является шаман. Что касается их жанровых характеристик, то они представлены широким спектром повествований от меморатов и быличек до преданий и мифов, что как раз и делает этот корпус текстов удобным лабораторным

материалом, учитывая, какую большую роль играет категория жанра в сфере устной наррации»¹.

Стоит отметить, что все рассмотренные выше термины изначально происходят из русской научной традиции, и их крайне трудно соотнести с лексикой бурятского языка. Данный вопрос подробно рассмотрен Б.-Х. Б. Цыбиковой, которая приходит к следующему заключению: «Несказочная проза бурят, представленная устными рассказами мифологического, исторического, бытового характера, легендами, преданиями, именуется в народе одним термином *домог* (легенды). В то же время употребительны и другие универсальные формулировки: *ульгэр домог* (сказание-легенда; сказочные легенды), *түүхэ домог* (сказание-история; легендарная история; историческая легенда), *ульгэр түүхэ* (сказочная история; легендарная история). Итак, констатируем, что бурятские исполнители устного творчества, как в России, так и в Китае, не проводят принципиальной разницы между ними, у рассказчиков нет четкого разграничения между мифами, легендами, преданиями, устными рассказами, в целом объединяют их в легенды-истории (*домог-түүхэ*)» [Цыбикова 2025: 177].

Поскольку основной целью настоящего исследования является выявление структурных особенностей повествовательного генеалогического фольклора бурят и функционирующих в традиции текстопорождающих моделей, представляется оправданным применить принцип Е. С. Новик и использовать в отношении анализируемых текстов общий термин «предание», и трактовать его достаточно широко — как фабулат с некоторой установкой на достоверность.

О термине «генеалогические». Тексты, в той или иной степени связанные с генеалогическим мировоззрением, бытующие в бурятской народной среде, демонстрируют значительное разнообразие в плане формы, объема и содержания, что находит отражение как в опубликованных

¹ Новик Е.С. Фольклор – обряд – верования: опыт структурно-семиотического изучения текстов устной культуры <https://new.ruthenia.ru/folklore/novik2.htm>

исследованиях и сборниках, так и в архивных материалах. Они могут варьироваться от кратких устных рассказов, состоящих из нескольких предложений, до развернутых повествований, отличающихся сложной сюжетной структурой и большим количеством действующих лиц. Генеалогическими также можно назвать такие формы текста, как шаманские призывания, относимые к обрядовому фольклору, и песни: «Незнание родословной племени, рода и улуса, происхождения и расселения их, легенд, преданий и сказаний, связанных с ними, а также родовых и племенных песен считалось большим позором» [Балдаев 2009: 30].

Что касается условий бытования именно повествовательных форм, то в собирательской и исследовательской практике, как правило, не фиксируется их прямая связь с какими-либо обрядовыми действиями: большинство записей осуществляется в процессе обычного интервьюирования информантов. Вместе с тем, в ряде этнографических наблюдений указывается на устойчивое присутствие этих текстов в рамках повседневной и праздничной коммуникации. Так, Б. Петри [1925: 41-42] отмечает: «Одним из любимых занятий бурят, когда они собираются в длинные зимние вечера, это рассказы о прошлом, о том, от кого начался такой-то улус; кто первый заселил данную степь; какие события заставили бежать из Монголии такого-то предка и т.д... Воспоминания постоянно освежаются во время вышеописанных зимних собеседований. Это и создает ту благоприятную обстановку, при которой изустные предания в хорошей сохранности дошли до наших дней». Данное свидетельство позволяет утверждать, что для бурят рассказы о происхождении этнических групп являлись устойчивой и значимой формой досуга.

Аналогичную функцию родословные нарративы выполняли и в рамках других культурных контекстов. Так, С. П. Балдаев, описывая традиционную облавную охоту *зэгтэ аба*, отмечает: «Люди пожилые и средних лет веселились по-своему:... рассказывали улигеры, сказки, легенды и сказания о происхождении и расселении племен и родов, их родословные» [Балдаев 2009: 18-19]. Представляется, что владение подобными текстами воспринималось

как важный и необходимый навык, сопоставимый по значимости со способностями охотиться. Соревновательные элементы, связанные с воспроизведением генеалогических знаний, отмечаются и в описании свадебных ритуалов: «Певцы состязались в исполнении песен, *тухэишны* – в знании родовых легенд и преданий, *хаялгаишны* – родовых божеств и их призываний» [Балдаев 2009: 31]. Таким образом, повествования, отражающие генеалогические представления, функционировали как значимый элемент устной традиции, интегрированный в различные сферы социокультурной жизни, выполняющий функцию передачи важной этнокультурной информации.

Среди множества генеалогических текстов особое внимание исследователей привлекают повествования о происхождении и переселениях крупнейших этнических групп бурят, традиционно обозначаемых термином «племена» — булагатов, эхиритов, хори и хонгодоров. Наряду с тем, что данные предания могут содержать ценные сведения для реконструкции этногенеза бурят, они, несомненно, играют важнейшую роль в формировании коллективной идентичности. Некоторые из них со временем приобретают общепобурятское значение, выходя за пределы локальных традиций. Так, образы волшебной праматери-лебедицы, Бальжан-хатан, Буха-нойона и Барга-батара активно используются в культурных и идентификационных практиках бурятских сообществ, проживающих на территории Китайской Народной Республики и Монголии [см. Гунгаров 1993; Дулам 2003; Малзурова 2011; Цыбикова 2025 и т.д.]. Благодаря своей символической насыщенности и широкой распространенности, данные повествования вызывают устойчивый интерес как в академической среде, так и среди широкой общественности. Истории о происхождении менее многочисленных этнических групп, обозначаемых как роды, в целом привлекают меньшее внимание. Это, вероятно, связано с их локальным характером, и менее выраженной символической функцией в сравнении с племенными нарративами.

В рамках настоящего исследования предлагается обратить внимание на те нарративы, основная функция которых заключается в конструировании и маркировании групповой идентичности. Под идентичностью в данном контексте понимается совокупность представлений о происхождении и историческом пути конкретной этнической группы – рода или племени. Такая идентичность формируется через повествования о происхождении группы, включающие рассказы о её основании, рождении родоначальника и его выдающихся деяниях. Наряду с этим, значение приобретают описания ключевых событий – миграций, переселений, вхождения в новые государственные образования, которые знаменуют собой переход к новому историческому этапу в жизни рода или племени.

Несмотря на тематическое сходство с историческими нарративами, эти тексты имеют иную функциональную нагрузку: они не столько фиксируют события прошлого, сколько интерпретируют их, придавая смысл коллективному происхождению. Через повествование утверждается право группы на автономное существование, уникальность происхождения и культурную целостность. Именно в этом контексте рассматриваемые нарративы приобретают значимость и включаются в корпус текстов, анализируемых в данной работе.

Подобная интерпретация поддерживается и в трудах отечественных исследователей. Так, Н. О. Шаракшинова в работе «Бурятский фольклор» (1959) выделяет «сказания о *прародителях* (здесь и далее курсив мой – З. Д.) бурятских племён» и относит их к жанрам мифов и легенд. Также в своей монографии «Мифы бурят» (1980) автор выделяет генеалогические мифы, среди которых миф о Буха-нойоне, мифы о *прародителях* хоринских бурят и миф о *предках* ольхонских бурят.

М. И. Тулохонов в статье «Генеалогические легенды и предания как источник по этнической истории бурят» [1989] предлагает классификацию, согласно которой одни повествования основываются на мифологическом осмыслении *происхождения* рода, а другие — представляют собой предания о

расселении и формировании бурятских родов, уже отражающие новое историческое сознание.

С. С. Бардаханова в монографии «Система жанров бурятского фольклора» [1992] также предлагает жанровое разграничение, выделяя генеалогические легенды и предания, при этом структурируя их по признаку тематики: *происхождение, расселение*, история отдельных родов. В свою очередь, В. Ш. Гунгаров в диссертационном исследовании [1993] рассматривает генеалогические тексты как источники информации не только о происхождении и расселении, но и о родовых объединениях и миграционных процессах. Л. Ц. Малзурова в своих работах [2006; 2012] к генеалогическим преданиями относит только нарративы о происхождении предков бурятских племен – Эхирита, Булагата и сыновей Хоридоя.

В настоящей работе используется определение «генеалогические», вынесенное в заглавие, с целью подчеркнуть специфику генеалогического взгляда на прошлое, характерного для традиционного бурятского мировоззрения, а также обозначить центральную роль образов предков в рассматриваемых текстах. Термины «родовые», «родословные», «этногонические», «этногенетические» или «исторические» в ряде случаев могут выступать в качестве синонимов, однако понятие «генеалогические», на наш взгляд, наиболее точно отражает исследуемый материал. Кроме того, данный термин получил наибольшее распространение в научной литературе.

Таким образом, под генеалогическими преданиями в контексте настоящего исследования понимаются фабулаты генеалогической направленности, характеризующиеся установкой на достоверность и выполняющие функцию конструирования и маркирования идентичности этнической группы.

Мотивема, мотив и алломотив. Методология структурного анализа фольклорных текстов основывается на исследовании составляющих компонентов, их семантики, парадигматических и синтагматических закономерностей. Определение этих компонентов, а также установление

критериев их выделения представляют собой одну из ключевых задач, необходимых для обеспечения продуктивного и адекватного анализа текстов. В исследованиях повествовательных форм фольклора такой универсальной категорией является мотив, применяемая как в фольклористике, так и в литературоведении. Б. Н. Путилов считал, что существование мотивов определяет саму природу фольклора как явления: «В мотивах воплощается неразделимость фольклорной действительности и фольклорного языка, т. е. плана содержания и плана выражения» [Путилов 1994: 172].

Принципы выделения мотивов разнятся в зависимости от научной традиции. В рамках данной работы представляется актуальным обращение к категории мотива в контексте теории повествования, где основной функцией мотива является продвижение нарратива: «Как предикат, развертывая сообщение, «продвигает» речь в целом, так и мотив «продвигает» повествование, определяя перспективу событийного развития действий» [Силантьев 2024: 81].

Общепринятым критерием для выделения мотивов является их неразложимость. И. И. Силантьев [2024: 41] выделяет четыре подхода к трактовке данного критерия в отечественной фольклористике: семантический, морфологический, дихотомический и тематический. Мы предлагаем сосредоточить внимание на дихотомическом подходе, в рамках которого мотив рассматривается как явление, имеющее разные проявления в контексте взаимоотношений между субъектом и объектом того или иного события, а их анализ основан на разграничении инвариантного и вариативного уровней повествовательных единиц. В рамках этого подхода исследователями выделяются инварианты, варианты мотивов, а также появляются такие категории, как *алломотив* и *мотифема* [Там же: 42].

В развитие дихотомического подхода большой вклад внес А. Дандес, который на основе «морфологической схемы» В. Я. Проппа и теории этико-эмиического дуализма языковых единиц американского лингвиста К. Л. Пайка [1954] предложил собственную концепцию: «Вводя структурную единицу,

мотифему, можно видеть полезность термина алломотив для мотивов, которые встречаются в определенном мотифемном контексте. Алломотивы имеют такое же отношение к мотифеме, как аллофоны к фонеме и алломорфы к морфеме. Термин мотив мог бы продолжать использоваться, но только как этическая единица, подобная фону или морфу» [Дандес 2003: 24]. Таким образом, по Дандесу мотив – это определенное сочетание конкретных событий и актантов (персонажей, объектов), объединенных этими событиями.

Н. Г. Черняева развивает идеи Дандеса, при этом предлагая собственное понимание соотношений категорий мотифемы, алломотива и мотива. «Мотифема – инвариант отношения субъекта и объекта, мотив – конкретное воплощение отношения субъекта и объекта, а также тех атрибутов, пространственных и прочих характеристик, которые непосредственно включены в действие, алломотив – конкретная реализация субъекта, объекта, их отношения, атрибутов, пространственных и других показателей» [Черняева 1980: 109]. Мы считаем модель Н. Г. Черняевой продуктивной для исследования генеалогических преданий, поскольку она применима к исследуемому материалу и позволяет выстроить аналитическую систему, в которой учитываются как устойчивые, инвариантные структуры повествования, так и их конкретные сюжетные реализации.

В рамках данной методологической установки нами проведен структурный анализ текстов генеалогических преданий. Основываясь на принципах дихотомического подхода, мы выделили мотифемы как инвариантные схемы отношений субъектов и объектов повествования, мотивы как их конкретные реализации в событийной структуре, варианты мотивов, а также алломотивы как текстовые воплощения этих мотивов в разных вариантах преданий. Нами были выявлены четыре основные мотифемы, отражающие ключевые типы взаимодействия субъектов и объектов: *чудесное рождение, иноэтническое происхождение, разделение братьев, переселение*. Каждая из них нашла конкретное выражение в ряде мотивов, которые в некоторых случаях имеют несколько вариантов. Конкретные реализации

мотивов и их вариантов в фольклорных текстах мы, согласно предложенной концепции, обозначаем как алломотивы. Такое структурирование материала позволяет не только проследить устойчивые элементы повествовательной традиции, но и выявить закономерности их варьирования.

Исходя из предикативной природы повествовательных единиц в сюжетах, в нашем исследовании мотифемы определяются как устойчивые инвариантные схемы отношений между действующими лицами или группами (субъектами) и их окружением или другими персонажами (объектами), оформленные в форме элементарной предикации. Так, мотифема *чудесное рождение* фиксирует базовое отношение: персонаж (родоначальник) рождается при необычных обстоятельствах. Эта предикация подчеркивает неординарность происхождения ключевой фигуры и служит маркером ее особого статуса. Мотифема *иноэтническое происхождение* строится на предикации: персонаж рождается (или происходит) от иного народа. Здесь фиксируется отношение субъект – источник происхождения, акцентируя идею иноэтнического вклада в историю этнической группы. Мотифема *разделение братьев* оформляется через предикацию: братья расстаются / разделяются, что объясняет разделение родственных групп. Мотифема *переселение* выражает предикацию: группа (род, племя) переселяется, фиксируя изменение положения в пространстве как значимое событие для последующей истории группы. Во всех случаях мотифемы представляют собой инвариантные структурные единицы, сводимые к элементарному предикативному акту, обеспечивающему развитие нарратива.

1.2. Чудесное рождение

Повествования о чудесном рождении будущего правителя, основателя или родоначальника занимают значительное место в генеалогических традициях большинства народов мира. Под «чудесным рождением» понимается происхождение героя, связанное с участием сверхъестественных

сил, природных объектов (животных, растений, явлений неживой природы) или духовных существ (божеств, духов).

Подобные нарративы обычно связывают с мифологическим мышлением древних людей, в первую очередь — с тотемистическими представлениями. Данная тенденция ярко отражается в рамках и этнографических и филологических исследований бурятских генеалогических преданий. Следует отметить, что с момента выделения тотемизма как отдельного предмета исследования в мировой гуманитарной науке и до сегодняшнего дня вопрос о том, что есть тотемизм и существует ли он как целостное явление, остается дискуссионным. В советской этнографии тотемизм определялся как особая форма религиозных представлений, обладающая ярко выраженной социальной составляющей [Дмитриева 2014: 273], а некоторые ученые отрицали существование тотемизма как комплексного явления у народов Сибири [Максимов 1928: 5]. В бурятоведении тотемистические верования как правило рассматриваются в контексте именно фольклорных сюжетов и определяются как важная часть тематического разнообразия народного творчества [Малзунова 2012] или особая часть мировоззрения [Харанутова 2004].

В филологической науке термины «тотемизм» и «тотемистический» активно применяются исследователями. Так, Е. А. Костюхин отмечает, что тотемистические мифы являются важной ступенью формирования животного эпоса, обращение к ним помогает получить представление о формировании поэтических и сюжетно-тематических особенностей национальной литературы [Костюхин 1987: 25]. В контексте бурятского фольклора предания о происхождении этнических групп часто относят к тотемистическим мифам или легендам [Малзунова 2012: 58].

В. Я. Пропп в свою очередь не отождествляет волшебное рождение с тотемизмом. Исследователь считал, что любое событие (пробежавший зверь, порыв ветра, проглоченный камушек) в рамках архаического мышления могло восприниматься как причина рождения ребенка [Пропп 1976: 206]. Также

автор предлагает свою классификацию сюжетов о чудесном рождении: представления, связанные с живительной силой растительной природы (иногда с элементами тотемизма); представления, связанные с тотемизмом; мотивы, восходящие к мифам о создании первых людей [Там же: 237]. В данной системе «представления о живительной силе растительной природы» и «тотемные представления» разделяются.

К. Леви-Стросс предлагает иной ракурс анализа с позиций структурализма. Он рассматривает мифологическое мышление через призму бинарных оппозиций (холодное – горячее, сырое – приготовленное и т. д.), которые разрешаются через введение медиатора — фигуры, совмещающей в себе признаки обоих полюсов [Леви-Стросс 2000]. В этом контексте чудесный ребенок может интерпретироваться как медиатор между оппозициями «природа» и «человек», что подчеркивает его роль в преодолении конфликта между этими объектами.

Более поздние исследования, например, работы Ф. Десколы, ставят под сомнение универсальность бинарных оппозиций. Дескола утверждает, что в традиционном мировоззрении природа и человек не противопоставляются, а скорее, напротив, воспринимаются как единое целое. Союзы с животными в фольклоре, по его мнению, отражают отсутствие четкой границы между человеческим и природным мирами: «разве мог бы состояться подобный союз, если бы у человека не возникло нежного чувства, позволившего разглядеть облик желанного супруга под внешней оболочкой животного?» [Дескола 2012: 29]. Похожую точку зрения поддерживает Е. М. Мелетинский [2019: 35], который отмечает, что тотемический брак удовлетворяет требованию экзогамии и потому воспринимается как нормальный, в отличие от инцеста, что характерно для обществ со строгими правилами экзогамии.

Указанные теоретические подходы позволяют рассматривать мотифему чудесного рождения не просто как набор мотивов о необычном зачатии, а как структурный элемент, отражающий основные модели объяснения этнического происхождения с участием сакральных, природных и трансцендентных сил.

В бурятских генеалогических преданиях широко представлены разные варианты повествований, освещающих необычное происхождение родоначальников племен и родов. В связи с этим в рамках настоящей работы мы определяем *чудесное рождение* как мотивему – инвариантную схему отношений между субъектом и объектом повествования, самый высокий уровень обобщения. В генеалогических преданиях данная мотивема реализуется через ряд мотивов: *божество порождает родоначальника, волшебный родитель – животное, рождение от предмета неживой природы, чудесное обретение детей людьми, зарождение родоначальника в неживой природе, мнимое чудесное рождение*. Некоторые из выделенных мотивов в свою очередь имеют разные способы реализации, которые мы обозначили как «варианты мотива», а их контекстные разновидности воплощаются в алломотивах. Стоит отметить, что в плане парадигматики и синтагматики выделенные составляющие элементы проявляют высокую гибкость, в связи с чем некоторые из них могут встречаться в разных комбинациях.

Мотив «божество порождает будущего родоначальника». Одной из разновидностей мотивемы чудесного рождения является мотив, в котором родителем будущего родоначальника выступает божество. Прежде чем перейти к анализу вариантов этого мотива, рассмотрим образы божеств, фигурирующих в бурятских генеалогических преданиях.

Буха-нойон. Центральным персонажем преданий о происхождении племени булагатов выступает Буха-нойон (Буха-ноён) – одно из наиболее значимых божеств в мифологии не только булагатов, но и других бурятских родоплеменных групп. Например, в 2024 году его образ был задействован в визуальном оформлении всебурятского традиционного фестиваля «Алтаргана», проводившегося в Монголии, что подчеркивает сохраняющуюся культурную и религиозную значимость данного персонажа в современной традиции бурят².

² Символом всебурятского фестиваля станет Буха нойон. URL: <https://www.baikal-daily.ru/news/174/480390/>

Культу данного божества посвящена диссертация Е. В. Павлова, в которой поликонфессиональная природа божества описывается следующим образом: «В этногенетических мифах и обрядовом фольклоре бурят первопредок булагатского племени также известен под именами Хухэ Буха (сивый или небесный пороз), Бохо-Муя, Хан-Богдо-Буха-нойон. В ламаизированном культе «хозяев местностей» Тунки и Закамны он и по сей день чтим в качестве шибдака Торской степи Ринчен-Чжалбо (в просторечии Ринчен-хан), наделенного функциями бога богатства и призываемого в обрядах на обо» [Павлов 2000: 4].

Большинство преданий о происхождении западнобурятской этнической группы булагатов связаны с образом родоначальника по имени Булагат, который по расхожей версии является сыном Буха-нойона. В генеалогических преданиях происхождение племени эхирит также тесно связано с фигурой Буха-нойона: в некоторых версиях оба ребенка, как Булагат, так и Эхирит, являются его сыновьями [Балдаев 2009: 38; Петри 2025: 138-142; Хангалов 2004: 105]. Однако, в ряде преданий о Буха-нойоне Булагат и последующее происхождение племён никак не упоминаются [Небесная дева лебедь 1992: 150]. Цель таких повествований – объяснить происхождение самого божества и культа его почитания, что с точки зрения прагматики отличает эти предания от генеалогических и приближает их к жанру этиологических мифов.

В то же время некоторые тексты акцентируют внимание не столько на Буха-нойоне, сколько на самом Булагате, в них бык выступает в роли сакрального отца мальчика. В образе Буха-нойона прослеживается значительная вариативность: порой он изначально является «молоденьким бычком добрых западных хатов» [Балдаев 2019: 42], божеством, которое добровольно решает спуститься в мир людей для битвы с пестрым быком [Хангалов 2004: 71], спускается на землю, чтобы осмотреть ее [Балдаев 2019: 48; Буряад арадай түүхэ домогууд 1990: 28], а также в качестве проводника верховного божества [Хангалов 2004: 279]. Однозначной является его божественная природа.

Фигура Буха-нойона демонстрирует сочетание черт божества, тотемного животного и культурного героя. Его образ варьируется от небесного быка до зооморфного отца родоначальника, что подтверждает гибкость и многослойность сакральной семантики в бурятской традиции.

Женские божества. В то время как Буха-нойон выполняет отцовскую функцию в преданиях, в фольклорной традиции хоринцев и хонгодоров роль божественного родителя как правило принадлежит женской фигуре — обернувшейся в девушку лебедице. Как правило, она представляется одной из дочерей верховного божества Эсэгэ Малана или другого тэнгри [Небесная дева-лебедь 1992: 162, 164], иногда ей дается имя Хобоши-хатун [Хангалов 2004: 77]. Дочь Эсэгэ Малана также может выступать и как волшебная мать Эхирита [Хаптаев 1930: 43]. В то же время в мифах западных бурят аналогичную функцию волшебной матери иногда выполняет не лебедица, а гусыня, что свидетельствует о вариативности образа [Дебенова, Исаков 2022: 65].

Вариант мотива «рождение от божества, отреченного от мира божеств». Эта разновидность мотива происхождения от божества проявляется в необходимости волшебного родителя остаться в мире людей вследствие определённых событий. Подобный вариант мотива нередко становится первым звеном в синтагматической цепи последующих событий.

В случае Буха-нойона подобное отречение происходит через превращение божества-оборотня в настоящего быка путем облачения в шкуру, причем в подавляющем числе примеров ключевым является стремление нанести вред. В одном из зафиксированных текстов Буха-нойон изначально имеет другое имя — Эльбэтэ Хара-нойон, который в рамках повествования является ближайшим сподвижником Эрлэн-хана, владыки острова Ольхон. Его превращение происходит в результате хитрости, примененной неким Молонто, который заставляет героя поместиться в распоротую брюшную полость быка. В результате этого действия Эльбэтэ Хара-нойон утрачивает

свои магические способности (*эльбэ*) и получает новое имя — Буха-нойон [Небесная дева-лебедь 1992: 148].

Похожий эпизод прослеживается в другом предании, приведенном в статье П. С. Миронова «Родословная Иннокентия Тугутхоновича Скольжикова». В этом варианте в волшебного быка воплощается персонаж по имени Ильбес-хан, антагонистом которого выступает Шубга-ноён. Согласно тексту, «брюхо быка зажило и находящийся внутри Шубга-ноён превратился в быка, но с человеческим сознанием. Но вот он с этого времени ходил опечаленный, погруженный в тяжелые и гнетущие думы. Как быть: жить среди людей, так имеешь вид быка? Жить среди быков — так имеешь человеческое сознание?» [Миронов 1927: 52].

Также есть предание, где превращение реализуется через акт порчи: «А ворожейка (одегон) на это отвечает, что она имеет такое волшебство, что этого человека во время борьбы с твоим порозом может превратить в настоящего пороза, что больше никогда сам не превратится в человека» [ЦВРК ИМБТ СО РАН, ОАФ, Д. 207, Л. 3]. В приведенных текстах зафиксирован эпизод трансформации, связанный с облачением в шкуру быка через обман или магическое воздействие. Примечательно, что такое превращение всегда оценивается как негативное событие: персонаж, обернутый в шкуру «теряет свою силу», «опечален, погружен в тяжелые гнетущие думы», в последнем варианте превращение рассматривается как умышленное причинение зла.

Оборачивания в шкуру животного описывается В. Я. Проппом в работе о происхождении волшебной сказки. Проанализировав широкий сравнительный материал из разных мировых культур, ученый приходит к следующему выводу: «Все эти материалы явно указывают на то, что источником мотива героя, залезающего в труп животного или зашивающего себя в него, являются похоронные обряды, некогда отражавшие представления об единосущности с животным после смерти и прошедшие скотоводческую стадию» [Пропп 2000: 175]. На наш взгляд, в приведенных нами повествованиях зашивание или облачение в шкуру скорее является

реализацией варианта мотива отвержения от небесного мира: во всех случаях героем является божество или обладающий волшебной силой человек, а облачение в шкуру оскверняет его, связывает с миром людей, отчего тот не может вернуться на небо.

Помимо превращения в быка, невозможность вернуться на небо в некоторых текстах мотивируется осквернением Буха-нойна женщиной – как правило, дочерью Хун Тайджи, которая бьет его палкой по голове во время менструации [Балдаев, 2019: 37], а также укусом собаки [Там же: 330, Хангалов 2004: 279]. Описанные эпизоды можно интерпретировать как нарративное воплощение перехода сакрального существа в мир людей. Потеря божественных качеств или невозможность вернуться на небо маркирует момент «очеловечивания» героя и служит мифологическим обоснованием его связи с конкретной земной группой — племенем или родом.

В ряде булагатских повествований рассмотренный вариант мотива отсутствует: обращение в быка никак не оскверняет героя, и он имеет возможность возвращаться на небо: «Эльбэтэ ноен... вознесся на Хухэ Мунхэ тэнгэри – Синее Вечное небо. Стал он там ходить вольным быком» [Небесная дева лебедь: 152]. Также в предании о происхождении Эхирита дочь Эсэгэ Малана отказывается оставаться на земле, отчего земной муж отправляется с ней на небо: «Они сделали из бересты люльки, положили туда детей и отпустили их в море, пожелав счастливой и долгой жизни, а сами поднялись на небеса» [Хаптаев 1930: 43]. Подобные тексты демонстрируют, что отречение от небесного мира не является обязательной составляющей мотивной структуры: возможны и альтернативные схемы, в которых божество сохраняет свою трансцендентную природу, а его потомки становятся связующим звеном между двумя мирами.

Вариантом отречения от мира божеств может быть утрата волшебного одеяния — мотив, антонимичный эпизоду с облачением Буха-нойна в шкуру. Такая реализация встречается в хори-бурятском предании о волшебной жене-лебедице: девушка, лишённая лебяжьего обличья, не может вернуться на небо;

повторное же облачение в него означает её возвращение в небесный мир, что позволяет отнести этот мотив к той же группе. Заметим, что В. Я. Пропп также связывал облачение в шкуру с перемещением между мирами [Пропп 2000: 171–174]. И в бурятских преданиях о Буха-нойоне, и в сказаниях о волшебной лебедице утрата волшебного одеяния, либо же безвозвратное облачение в него, маркирует невозможность обратного перехода в мир божеств.

Примечательно, что данное предание о лебедице, широко бытующее именно среди забайкальских хоринцев с некоторыми изменениями, получило распространение среди родов, проживающих в Прибайкалье. Зачастую в прибайкальских версиях от детей волшебной жены берут начало не одиннадцать родов, а лишь два: Хангин и Шарайд [Небесная дева-лебедь: 161, 163, 164; Хангалов 2004: 278]. Этноним «шарайд» традиционно относится к одному из одиннадцати родов хоринских бурят. Исходя из этого факта, можно предположить, что бытование одного и того же сюжета в некоторой степени обозначает родство прибайкальских и хоринских шараитов, что часто отрицается самими информантами [Балдаев 2009: 301, 306, 307, 312, 315].

Вариант мотива «перемещение родоначальника из мира божеств». Повествования о происхождении Эхирита – родоначальника одноименного племени – как правило, следуют устойчивой нарративной структуре и тесно связаны с преданиями о Булагате. Согласно наиболее распространённой версии, Булагат (усыновленный людьми ребенок Буха-нойона) начинает проводить много времени у воды — на берегу озера Байкал или иного водоёма — где играет с мальчиком, выходящим из воды (в некоторых вариантах с братом и сестрой). Услышав рассказ о загадочном друге, приёмные родители Булагата (чаще всего шаманки или старик со старухой) решают усыновить и второго ребёнка, и просят Булагата помочь заманить его. Ребёнка, вновь вышедшего из воды, ловят с помощью хитрости и дают ему имя Эхирит. Часто мальчика ловят, схватив в сеть [Балдаев 2009: 36] или войлок [Там же: 44], т. е. оборачивают в некую материю, которая служит не только практическим, но и символическим средством отделения его от прежнего мира. Этот акт может

также быть интерпретирован как отречение от мира божеств, поскольку Эхирит остаётся среди людей, разрывая связь с водной стихией. Особенно показателен в этом контексте факт утраты других детей: в тех вариантах, где из воды выходят двое или трое, приёмные родители успевают удержать лишь одного — Эхирита, тогда как остальные исчезают в взбунтовавшейся стихии [Балдаев 2009: 40, 45]. Таким образом оформляется вынужденный отказ от принадлежности к иному, водно-божественному миру.

Рождённым в мире божеств может быть и сам Булагат. В одном из текстов его родителями выступают божества—тэнгри, которые отправляют младенца в мир людей: кладут его в железную люльку, обтянутую железными поясами, привязывают люльку к стреле и пускают стрелу в мир людей, где его усыновляет шаманка Элеэхэн [Буряда арадай түүхэ домогууд 1994: 31].

В продолжении этого предания говорится и о появлении Эхирита: у дочери тэнгри Ухэр-Булеэн с восточной стороны и сына Бугай-Сагаан-нойона, тэнгри северо-западного неба родились четверо сыновей-близнецов, которых они спустили в колыбели на землю. Позже одного из них также усыновляет Элеэхэн [Буряда арадай түүхэ домогууд 1994: 32].

Вариант мотива «беременность от божества». В мире людей волшебный ребенок также может появиться в результате непосредственного контакта божества и девушки. Так, например одна из дочерей тайжи-хана беременеет от некоего бурхана: «Младшая из них от совместного купания с небожителем забеременела. Они выкупались и пошли домой. Младенец во чреве дочери тайжи-хана стал развиваться и расти» [Балдаев 2009: 43].

Примечательно, что данный вариант мотива нередко реализуется через оборотничество. Так, Буха-Нойон в преданиях часто имеет возможность превращаться в быка по своему желанию: «Днем он превращался в быка, а ночью принимал облик человека и встречался с дочерью хана» [Небесная дева лебедь: 149]; «Ночью он превращался в человека и ходил спать к дочери Хартаге-хана. От этой связи девушка забеременела» [Петри 2025: 138].

Мотив «волшебный родитель – животное». Помимо мотива родителя-божества устойчивым компонентом генеалогических преданий является мотив, где волшебным родителем становится животное. Далее мы рассмотрим, как варианты мотива подобного родительства реализуются в генеалогических преданиях.

Вариант мотива – «животное принуждает к связи». В исследуемых текстах данный вариант мотива находит воплощение в большом количестве алломотивов. Например, в преданиях о Буха-нойоне божество может вступить в связь с девушкой не в форме оборотня, а в животном облики. Чаще всего этот вариант встречается после варианта мотива отречения божества, при этом беременность может интерпретироваться как форма мести. Как правило, Буха-нойон мстит девушке за причинённое зло, прибегая к завуалированным действиям: «Силой своего волшебства познал её три раза в три года» [Балдаев 2009: 42]; «Сивый пороз по направлению к ней сделал так, как делают производители по отношению к корове во время течки» [ЦВРК ИМБТ СО РАН: ЛАФ 36. О. 1. Д. 1262. Л. 12]; «Буха-нойон посмотрел на дочь хана и сделал знак, какой делают быки в сторону коровы» [Там же: Д. 337, Л. 93].

В архивном фонде С. П. Балдаева обнаружен текст, в котором приводятся разные версии предания о происхождении рода шаранут. В одном из них говорится, что в Халхе жил один человек, у которого была дочь. Родители ее очень баловали, и она разъезжала по вечерам молодежи на хорошем жеребце. Наступление беременности описывается так: «Жеребец заржал на нее и сделал такое движение губами, какое он делал по отношению к кобылицам. От этого девушка забеременела... В скором времени она родила сына, которого называли Шаранутом – *Шара азаргын шээһэнһээ олдohon Шаранут*» [ЦВРК ИМБТ СО РАН, ЛАФ №36, Д. 1262, Л. 18].

В другой версии действие происходит в Алари: «В Алари жила одна девушка, звали Обтойхон – страстненькая... Она поехала к родственникам своей матери в долину реки Унга. Дорогой девушка сошла с лошади у шаманской остановки – *барьса*... В это время ее жеребец трижды заржал на

нее так, как они делают при кобылице. От этого девушка зачала и родила сына». [Там же, Л. 18]. В данных версиях упоминается сексуально окрашенный жест, похожий на тот, что используется в преданиях о Буханойоне, где бык «сделал движение» в сторону девушки, однако здесь родитель – не божество-оборотень, а настоящий конь.

Также в архивном фонде С. П. Балдаева зафиксирован ранее нигде не опубликованный вариант предания о происхождении племени хонгодор, отличающийся от версии с волшебной женой: «Одна девушка из племени Хотогойто пасла овец в степи. День был жаркий. Она изнемогла от жары, легла под одинокое дерево и уснула. В это время прилетела стая лебедей. Они спустились около девушки и стали пастись. Вожатый лебедей подошел к девушке и вошел с ней в связь. Девушка видела сон: красивый молодой человек ласкает ее. Она проснулась и увидела вожака лебедя, который возился над нею. От этой связи она забеременела. В скором времени она родила сына и назвала его Хонгодор» [Там же, Д. 337. Л. 100]. В этом же варианте приводится этимология этнонима хонгодор, где «хон» переводится как благородная птица, а «гоодор» – эрегированный половой орган. Здесь очевидно, что волшебное рождение родоначальника связано не с женским образом небесной жены, а с мужским, а птица – настоящий представитель животного мира.

В приведенном выше предании связь с девушкой можно расценивать скорее как акт агрессии со стороны животного, ведь она находится без сознания. Подобные описания встречаются и в прочих генеалогических преданиях о происхождении бурятских родов. Аналогично описание происхождения племени шоно, в котором мать Шоно (имя родоначальника) была бездетна, поссорилась с мужем и ушла к своим родственникам. Боясь погони мужа, она пошла по лесу. «В лесу она встретила большого матёрого волка – *азарга боро шоно*. Волк три раза кидался на нее. Она страшно испугалась, и упала и лишилась чувства. Когда она пришла в себя, то волк лизал ее голый живот. После того она почувствовала тяжесть внизу живота и

забеременела... родила сына, назвала его *шоноһоо олдохон Шоно* – Шоно, зачатый от волка» [Там же, Д. 1262, Л. 28]. Здесь женщина также находится без сознания, а связь с волком обозначается через «облизывание», что также может трактоваться как сексуальный акт.

Порой связь может описываться и в более агрессивной форме: «У һойбы была дочь, звали ее Хоорье... Дочь пасла коров... Искала она до позднего вечера и услышала глухариный ток. Ток ей понравился, и она подошла ближе. Посередине полянки бегала самка, за ней бежали, растопылив крылья самцы... Она не отводила с самцов свои глаза и незаметно для себя, села на корточки, стала подражать им. В это время два самца, дерясь, клевая друг друга, налетели на неё, свалили её, залезли на неё и продолжали драку. Своими когтями они разорвали одежду девушки, совсем оголили... После этого случая она почувствовала тяжесть и забеременела. Родила сына и назвала его *һойрһоо олдохон Хоргон* – от глухаря зачатый Хоргон» [Там же, Л. 16]. В данном варианте нападение глухарей, очевидно, является описанием сексуальной напористости.

Существуют генеалогические предания, которые по своему содержанию приближаются к жанру сказки. Такими являются повествования о родах нохой и хорлос: «В далекие времена одна девушка из рода Хадалая заблудилась в лесу во время Облавной охоты и попала в Собачье царство – Нохой хаанай урам. В этом царстве все мужчины рождаются собаками, а женщины обыкновенными людьми... Утром, как только собака-муж ушел на охоту, девушка пошла прямо на юг по солнцу... Наконец, она пришла домой. Из собачьего царства она пришла беременной, родила сына, которого называли Нохоем – *нохойһоо олдохон Нохой* – зачатый собакой Нохой» [Там же, Л. 20]. Описанное здесь собачье царство также упоминается в тексте, зафиксированном М. Н. Хангаловым, однако в его варианте туда отправляется не девушка, а молодой мужчина, и в предании не упоминается рождение какого-либо ребёнка и последующего основания рода, что отличает его от генеалогического предания [Хангалов 2004: 266].

В другом подобном предании волшебным родителем становится медведь: «Медведь увёз девушку в свою берлогу. Они стали жить, как муж и жена... Через год у них родился сын. Рос он, как сказочный герой, не по дням, а по часам. Он вырос и стал невероятным силачом... Тогда сын стал просить мать, чтобы она повела его к своему отцу... Они вышли из берлоги и пошли по направлению к улусам... Он расвирипел и побежал догонять беглецов, догнал их у опушки леса... Сын заступился за свою мать и одним ударом убил медведя... Сына медведя родственники принял в свой род, совершили все обряды, связанные с усыновлением детей... По преданиям Баабгайн хубуун женился на девушке рода Туралик и образовал род бурят Хорлос, живший под г. Нижнеудинск, на речке Доода Уда – Нижняя Уда» [ЦВРК ИМБТ СО РАН, ЛАФ №36, Д. 1262, Л. 24].

Во всех приведённых выше преданиях связь девушки с животным происходит без её согласия. В результате этой связи рождается ребёнок, впоследствии становящийся прародителем рода или племени. Для данных текстов характерно наличие особого действия животного: «сделал такое движение губами, какое он делал по отношению к кобылицам», «села на корточки, стала подражать им», девушка словно уподобляется животному.

Эти нарративы укладываются в рамки «тотемического брака», описанного Е. М. Мелетинским, где союз с животным выполняет нормативную, а не девиантную функцию. В то же время мотивы бессознательного зачатия и отсутствия согласия указывают на глубинное отражение социальных страхов — сексуального насилия, позора, нарушения женской границы — что свидетельствует об амбивалентности сакральных моделей генеалогии.

Вариант мотива «девушка вступает в связь с животным добровольно». Существует также ряд текстов, в которых девушка вступает в связь с животным по собственной воле. Примером некой связи (скорее всего, сексуальной) является следующее предание о прародителе рода Унгут: «В Тунке, в долине реки Иркут, живут буряты Унгутского рода... В давние

времена прапрабабушка их хан Хамагша теэ иибии овдовела в молодости и вошла в связь с собакой. Родила сына и назвала его *үндэрһоо олоһон Унгут* – *Унгут, рожденный от высоких тэнгэри*» [Там же, Л. 20].

Существует предание о происхождении рода Нарат, в котором похожим образом описана связь девушки и сороки: «В давние времена жила одна девушка в местности Зуга, на устье реки Ока... Она жила одна, кругом никого не было. В одиночестве она подружилась с самцом сороки, жили и спали. Один раз ночью самец вошёл в нее, и она забеременела. Родила сына и назвала его *шаажгайһаа олоһон Шажа номон* – зачатый самцом сороки Шажа номон» [Там же, Л. 19].

Предание о происхождении рода Уляба содержит тот же вариант мотива: «Она осталась одна. Шла она все на север, устала и легла спать под одним деревом. Ночью к ней пришел самец совы... В одиночестве и самец совы был ей другом. Она заснула крепким сном и проснулась ночью. Самец возился над ней. После этого она почувствовала беременной... От этого мальчика произошли буряты рода Уляба» [Там же, Л. 32]. В этих вариантах подразумевается, что женщины вошли в связь с животными – собакой, сорокой, совой – по своей воле: одна из них овдовела, а другие были покинуты родственниками, эти факты подчёркивают их одиночество.

Тот же вариант мотива реализуется в предании о происхождении Боролдоева и Боролзоева родов: «Две сестры спали в одной постели, к ним ночью пришли два молодых парня, поспали, утром, как только забрезжил свет, они оба превратились в горностая и колонка и скрылись» [Там же, Л. 31]. Впоследствии девушки беременеют и от родившихся у них сыновей берут начало два новых рода.

В этих вариантах прослеживается сдвиг от насильственной модели к более согласованной или оправданной, что позволяет интерпретировать такую связь как форму адаптации или сакрализованного компромисса в условиях одиночества и социальной изоляции героини, либо животное предстаёт в

человеческой форме. Это усиливает мотив личного выбора как элемента объяснения происхождения рода.

Мотив «рождение от предмета неживой природы». Одним из устойчивых вариантов мотивемы чудесного рождения в бурятской мифологической традиции является мотив рождения от предмета неживой природы – в результате контакта с различными предметами и субстанциями, такими как градинка, капля масла, сок земли или цветок.

М. Н. Хангаловым были записаны два варианта предания о происхождении племени булагат, в которых приводятся алломотивы подобной беременности без фигуры мужского божества Буха-нойона. В одном из них младшая дочь Эсэгэ-Малана-тэнгэри беременеет от некоего «сока широкой земли»: «во время шаманения она (шаманка Хутухэн) взяла от обширной земли сок, которым сделала религиозный обряд *«сасали барьха»*, младшая дочь его выпила и забеременела». Позже та же шаманка крадет ребенка из небесного дворца Эсэгэ-малана и бросает его на землю, откуда он попадает в яму, вырытую быком, а шаманка его усыновляет [Хангалов 2004: 282]. В другом варианте вновь упоминается некий «сок земли»: «Шаманка Асухан взяла масло величиною с бабку (*шагай*) и распустила его по озеру. Младшая дочь Будургу-Саган-тэнгэри сказала: — Это сок земли, — и взяла и проглотила его. От этого она сделалась беременной. Этому мальчику дали имя Бото-Бумал, что значит «Спустившийся с неба» [Там же: 283]. В этих вариантах особую жидкость, после которой дочери божества беременеют, добывают сами шаманки – это либо «сок земли», взятый для обряда, либо распущенное по озеру масло.

Данный мотив встречается и в ряде других текстов. Среди них предание о происхождении Обогона – отца родоначальников Хогоя, Онгоя и Онхотоя. Согласно распространенной версии данного предания, мать Обогона забеременела после того, как съела полевой цветок, в некоторых случаях подснежник [Балдаев 2009: 136, 137; ЦВРК ИМБТ СО РАН, ОАФ, Д. 225, Л. 16].

Также происхождение рода Хангин нередко связывается с беременностью девушки, которая наступила после того, как она проглотила упавшую с неба градинку [Небесная дева лебедь 1992: 164]. Представляется, что во всех приведенных текстах волшебный сок, масло, цветок или градинка являются возможной метафорой мужского семени.

Мотив «чудесное обретение детей людьми». В отличие от вышеописанных мотивов и их вариантов, где одним из родителей выступает божество, животное или объект неживой природы, данный мотив отражает ситуацию, при которой именно люди становятся кровными или приёмными родителями будущего родоначальника. Следует отметить, что этот мотив не является взаимозаменяемым компонентом преданий, а в рассматриваемых текстах прослеживается высокая степень синтагматической вариативности.

Вариант мотива «обретение детей бездетными людьми». Константой для большинства преданий, содержащих данный мотив, является сложность в обретении детей. В первую очередь это бездетность приёмных родителей: шаманки Асуйхан (Асухан, Асыхан) и Хусуйхан (Хусыхэн, Хутухэн) [Балдаев 2009: 39, 44; Буряад арадай түүхэ домогууд: 29, 34; Хангалов 2004: 71, 71, 282, 283], Шодо и Шопто [Петри 2025: 139] оставленные родственниками старик и старуха [Балдаев 2009: 39] – все они по тем или иным причинам не могут иметь детей. Во всех случаях пара не может обрести детей естественным путем: они либо находятся в преклонном возрасте, либо незамужние или овдовевшие женщины.

В варианте мотива акцентируется безусловная важность продолжения рода в бурятской культуре. В некоторых версиях подобный акцент усиливается описанием обряда умерщвления бездетных людей: так, родственники бездетных шаманок приходят к ним домой, намереваясь умертвить их по древнему бурятскому обычаю, а все имущество поделить между собой. Мотивируется совершение данного обряда отсутствием у шаманок детей. Останавливает родственников то, что шаманки «впадают в экстаз» и передают послание духов о том, что у них скоро будут дети. Старик

и старуха, покинутые своей семьей, также обречены на медленную голодную смерть, так как отсутствие хозяйства и общины в традиционном кочевом обществе приравнялось к смерти. Во всех этих вариантах мотив сложность в обретении ребенка также подчеркивает, что рождение — это не только биологический, но и сакральный акт.

Вариант мотива «животное помогает обрести, найти или воспитать детей». В ряде текстов животное берет на себя роль не родителя, а своего рода помощника или опекуна. Так, в предании, записанном С. П. Балдаевым, старик и старуха, покинутые своей семьей за плохое к ним отношение, находят люльку с младенцем на рогах сивого быка, вернувшегося к хозяевам. Сам ребенок при этом не является сыном быка, а животное обозначается как посланник божества [Балдаев 2009: 36]. Здесь бык выступает не как отцовская фигура, а как некий помощник. Похожим образом бык помогает родителям вернуть своего сына в неопубликованном тексте из архива ЦВРК ИМБТ СО РАН под названием «Легенда о явлении Булагата и Экерита». В нем родители Гыктуй-батор и его жена Ворожейка являются кровными родителями Булагата и Экерита, но из-за долгой войны принимают решение избавиться от детей: колыбель с Булагатом привязывают к большому волу и отправляют в лес, а Экерита на плоту отправляют вниз по реке. После окончания войны родители пытаются найти сыновей и решают пойти за волком, так как идя по его следам «хоть на краю света, а всегда разыскать можно» [ЦВРК ИМБТ СО РАН, ОАФ Д. 207, Л. 5]. Та же вариация мотива наблюдается в предании о происхождении рода Нарат, в котором сорока помогает одинокой женщине выкормить своего ребенка [Хангалов 2004: 276], что позволяет отнести эти тексты к одной группе. В описанных текстах никак не обозначается кровное родство первопредка и животного, однако последний играет решающую роль в появлении или выживании ребенка. Таким образом, в народной памяти через данный вариант мотива обосновывается особая, но при этом не кровная связь человека с миром природы. В данном случае животное выступает не как отец, а как медиатор между небесным и земным, что возвращает нас к бинарной

модели Леви-Стросса. При этом взаимодействие между человеком и животным основано не на биологической связи, а на сакральной функции сопровождения, которая может трактоваться как выражение традиционного представления об «одомашненной» природе как союзнике рода.

Примечательно, что в ряде преданий с участием Буха-нойона имеется описание вскармливания божеством своего ребенка «силой волшебства» [Балдаев 2009: 44], шерстью на брюхе [Хангалов 2004: 71] или же половым органом [Балдаев 2009: 39]. К. Хамфри, посвятившая отдельное исследование культу быка у бурят, интерпретирует весь нарратив о Буха-нойоне как повествование о фертильности, в котором все значимые женские роли так или иначе умаляются или опускаются, ведь даже такая важная функция, как вскармливание ребенка осуществляется мужским персонажем — волшебным быком [Humphrey 1973: 18].

К. К. Стуков в публикации записанного им предания о происхождении тункинских бурят сделал ремарку о том, как сами местные жители трактуют этот эпизод: «На взгляд людей, казалось бы, от быка не дождешься молока, точно так же, как и от гольцев ничего не получишь, кроме известкового камня; а между тем эти гольцы подобны мифологическому Буха-нойону, питавшему своим пупком Булагата. После таких воззрений нет ничего удивительного, что тункинские ламаиты, шаманисты, а с ними и крещеный бурят распинаются за своего Буха-нойона, векового кормильца!» [Стуков 1881: 186].

Мотив «зарождение родоначальника в неживой природе». Помимо волшебной беременности или появление детей у людей с помощью медиатора, происхождение будущего прародителя в бурятских преданиях может реализовываться и другими способами. Так, в тексте, опубликованном К. К. Стуковым, появление Булагата и его братьев описывается так: «Утром, при чрезвычайно ясном небе, забушевал юго-западный угол Байкала и дал образование огромной массы белоснежной пены. Прошло времени не больше вскипания тогона — и из этой пены вышли три малютки оборотня (хубилган): причем раздался свыше голос, который говорил: да наслаждаться

долгоденствием, здоровьем и богатством Булагат, Хоридой и Экэрит!» [Стуков 1881: 166]. В данной версии волшебные дети появляются «из пены» при сверхъестественных обстоятельствах, а вскармливают их два быка. Примечательно наличие третьего брата по имени Хоридой, однако бытующие в генеалогических преданиях мотивы родства родоначальников будут рассмотрены в следующем параграфе.

Схожа с приведенной выше версия, обнаруженная в архиве ЦВРК ИМБТ СО РАН, записанная в Иркутской области в улусе Олой Эхирит-Булагатского района. В ней бездетная дочь Эрлэн хана находит на берегу трех мальчиков: «Солбоной хүбүүн, Булгад, Эхэрэд» [ЦВРК ИМБТ СО РАН, ОАФ Д. 2279, Л. 25]. В этих случаях дети появляются без участия людей или каких-либо медиаторов, что подчеркивает их чудесное происхождение и исключительность произошедших от них племен или родов. Саморождение без участия родителей подчеркивает абсолютную сакральность и исключительность родоначальника, придает мифологический статус не только самому герою, но и всему роду, произошедшему от него, акцентируя идею избранности и сверхприродного начала этнической группы.

Предание о происхождении племени эхирит также включает в себя мотив подобного родительства, отраженного в следующих формулах: «*эрээн гутаар эсэгтэй, эрьеын габаа эхтэй Эхрит*» («Эхирит с отцом пестрым налимом и матерью береговой щелью») [Балдаев 2009: 11; Хангалов 2004: 72], «*эрьеын габааа олодон Эхирит*» («Найденный в прибрежной щели Эхирит») [Балдаев 2009: 37, 40, 45]. В собственно текстах ни пёстрый налим, ни береговая щель не упоминаются: чудесного ребёнка находят и воспитывают бездетная пара; единственное указание на происхождение Эхирита сохраняются в формулах, связанных с его именем. По мнению Т. М. Михайлова, «тотемический предок эхиритов — пёстрый налим — вовсе утратил культовое значение, оставив следы лишь в мифологии и в единичных обрядовых действиях» [Буряты 2004: 361]. Упоминание в формуле береговой щели, на наш взгляд, может указывать и на мотив рождения от объекта

неживой природы, который в данном случае контаминируется с мотивом «родитель — животное». Возможно, налим и щель являются метафорами мужских и женских половых органов.

Мотив «мнимое чудесное рождение». В некоторых случаях о чудесном рождении говорится не как о чем-то, что произошло на самом деле, а как о попытке скрыть настоящие обстоятельства, истинную причину беременности.

Данный вариант мотива встречается в ряде преданий о происхождении бурятских родов. Так, род Шаранут традиционно связывают с символом жеребца, и известно несколько версий предания о его происхождении. В одном из текстов, опубликованном в «Бурятоведческом сборнике», говорится: «Однажды в ту далёкую пору в Халхе (Монголия) одна молодая девушка зачала ребёнка вне брака. Когда родители стали её бранить как опозоренную, девушка, не имея возможности скрывать свою беременность, сказала родителям: «Я наступила на тень солового жеребца, когда он стоял в тени сарая, и от этого зачала ребёнка». Спустя некоторое время у неё родился сын, которого называли Шаранут — по масти солового жеребца» [Дамеев 1927: 57]. В данном варианте ясно, что девушка намеренно лжёт о происхождении ребёнка, чтобы избежать позора. Подобная мотивировка характерна и для других бурятских генеалогических преданий, где поводом для вымысла может быть не только внебрачная связь, но и кровное родство.

Например, в одном из преданий о происхождении родов Хогой, Онгой и Онхотой повествуется: «Девушка (имя которой неизвестно) имела сношение с братом... За то, что она прижила от брата сына, симулировала, что во время пастьбы скота вырвала цветок и съела его, от того забеременела» [ЦВРК ИМБТ СО РАН, ОАФ, Д. 225, Л. 16].

В этом варианте наблюдается контаминация с мотивом чудесного зачатия, однако «чудо» становится прикрытием фактического нарушения социальных норм. Таким образом, можно выделить особую разновидность мотива чудесного рождения — мотив сокрытия истинной природы беременности, при котором рассказ о сверхъестественном зачатии служит

оправданием или попыткой избежать позора. В связи с этим уместно привести замечание Е. М. Мелетинского о том, что в традиционном мировоззрении связь с животным могла восприниматься как соответствующая правилам экзогамии, что объясняет наличие подобных мотивов в мифологии. Мы полагаем, что в бурятском материале беременность от животного могла также служить легендарной формой сокрытия «позорной» внебрачной связи. Здесь сверхъестественное происхождение используется как способ легитимизации аномального поведения, а значит, работает как социально-коммуникативный инструмент.

Примерами реализации данного мотива могут послужить предания о Чингис-хане: жена в его отсутствие родила двух сыновей и, желая это скрыть, решила одного младенца положить в береговую щель, а второго — в яму, вырытую быком. Когда Чингис-хан вернулся, ему рассказали о найденных детях, и он решил их усыновить [ЦВРК ИМБТ СО РАН. ОАФ. Д. 1805д]. В другом варианте этого предания матерью Эхирита и Булагата называется жена Хабато Хасара, брата Чингис-хана, которая тем же образом прячет детей, рожденных во время долгого отсутствия мужа [Жамцарано 2011: 45]. В этих версиях, как отмечает А. В. Исаков, «рационализируется мотив чудесного рождения Эхирита и Булагата» [Исаков 2024: 393].

Возможно, этот мотив связан с сомнениями самих повествователей в возможности чудесного рождения; придавая рассказу соответствующий тон, они стремились рационализировать сверхъестественные элементы преданий о происхождении этнических групп.

Проведённый анализ показал, что мотивема чудесного рождения реализуется в бурятской традиции через устойчивую систему мотивов, каждый из которых представлен в широком спектре вариантов и алломотивов. Структурное разнообразие, вариативность и включённость в контекст родоплеменной идентичности позволяют рассматривать эти нарративы как центральные элементы этнической мифологии бурят. Предания о чудесном рождении не только объясняют происхождение этнической группы, но и

закрепляют сакральный статус её основателя, формируя культурную модель происхождения через связь с иным, сверхчеловеческим началом.

1.3. Иноэтническое происхождение

Наряду с мотивемой чудесного рождения, где инаковость родоначальника акцентируется через его происхождение из противопоставленного миру людей мира божеств или животных, чужеродность может также определяться через принадлежность к чужому этносу. В преданиях, содержащих рассматриваемую мотивему, происхождение родоначальника обусловлено связью (брачной или кровнородственной) с представителем другой этнической группы. Эта особенность наделяет фигуру предка промежуточным, пограничным статусом между «своим» и «чужим» и отражает восприятие межэтнических контактов как значимого фактора формирования родовой идентичности. В устной традиции бурят зафиксирован ряд подобных текстов. В большинстве случаев роль «чужеродного» родителя — как отца, так и матери — отводится представителям тунгусских народов, а также сэгэнутам (цэгэнутам), которые в отдельных случаях входили в состав бурятских родов, но сохраняли статус иноэтничных в культурной памяти и преданиях.

Мотив «брак с женщиной из другого этноса». Данный мотив достаточно широко представлен в бурятских генеалогических преданиях. В ряде случаев он соотносится с некоторыми мотивами чудесного рождения: так, семантика этнонима рода нохой может интерпретироваться рассказчиками как ассоциация с собакой — животным, воспринимаемым как «низшее». Так, в одном из преданий говорится: «Жэнхэн однажды на охоте встретился с девушкой, дочерью тунгусского охотника... Люди спрашивали его, откуда он взял жену? Он отвечал, что взял дочь собаки из собачьего царства. Люди ему поверили, и сыновей Жэнхэна поэтому стали звать «нохойн ураг» [Балдаев 2010: 352]. В другой версии уточняется: «Женился на дочери тунгуса, что было предосудительно. На вопросы людей отвечал, что женился на дочери собаки.

Отсюда пошла молва, поэтому улус был назван Нохойским, а потомки его были прозваны «*нохойн ураг*» [Балдаев 2010: 353]. В этих преданиях обнаруживается связь с мотивом мнимого чудесного рождения; однако, в отличие от рационализации, здесь акцент смещён на сакрализацию происхождения ребёнка.

Факт осуждения брака с тунгусской девушкой указывает на наличие социальных или культурных барьеров между этническими группами. Отрицательное отношение к представительнице иного рода выражается через зооморфную метафору — отождествление с собакой. Показательно, что в вариантах мотивемы чудесного рождения, также связанных с образом собаки, негативная коннотация, как правило, отсутствует.

Схожие контекстные реализации мотивов чудесного рождения и иноэтнического происхождения прослеживаются и в преданиях о роде обогон. Существуют предания, в которых ребенок рождается после того, как его мать съедает полевой цветок, а его имя связывается с данным сюжетом словесной формулой «*ургын узуурһаа олдohon Обогон*» — «у подножия цветка найденный Обогон» [Балдаев 2009: 26]. Другой вариант обозначает его происхождение иначе: «Она увлеклась одним воином, который прибыл из Монголии с отрядом...Она родила мальчика, завернула его в свое летнее кожаное пальто (тэрлик) и оставила в степи среди благоухающих трав, а сама ушла в Монголию» [Балдаев 2009: 138].

В фольклорной традиции бурят нередко встречаются предания, в которых мужчины вступают в брак с женщинами из рода сэгэнут (цэгэнут). Предвзятое отношение к невесткам из чужого рода отражается в преданиях о девушке Абазай, впоследствии ставшей родоначальницей. Согласно сюжету, после смерти супруга она вынуждена вернуться в род сэгэнут из-за давления со стороны братьев мужа. Однако в родном сообществе её сыновья сталкиваются с дискриминацией, обусловленной завистью со стороны сородичей. В результате Абазай с детьми возвращается в род мужа, где им отводят наименее ценные земли, а потомков презрительно именуют

«Абазаевыми сыновьями» [Балдаев 2009: 24, 258, 261]. Показательно, что в этих преданиях социальная стигматизация потомков реализуется через отсылку к материнскому этнониму. Это отражает патриархальные установки бурятского традиционного общества, в котором происхождение по мужской линии рассматривалось как основной маркер родовой идентичности, а имя матери могло использоваться в уничижительном контексте.

Однако негативная оценка межэтнических браков не является универсальной. В ряде преданий союз с женщиной из другого народа интерпретируется как средство достижения мира между этническими группами. В одном из вариантов предания о происхождении рода Шоно говорится: «Шоно решил жениться на тунгусской девушке. Часто бывая у них и охотясь вместе, он заметил красивую девушку из рода Хухэ Шэлэгут и женился на ней. Её звали Шононго. Этот брак примирил враждовавших тунгусов и бурят» [Балдаев 2010: 181]. В этом случае мотив брака с представительницей иного этноса служит основой нарратива о примирении и выражает идею этнической интеграции через родственные связи.

В одном из преданий подобный союз становится основой для формирования нескольких родовых линий. Согласно тексту, сын Хогоя Тэгшэ женится на девушке из сэгэнутского рода, после чего у пары рождаются дети и внуки, получившие имена в связи с местами рождения. На основе имён трёх внуков впоследствии формируются родовые наименования: эрхидеевы, холтубаевы и бараевы [Балдаев 2009: 27].

Сходная реализация мотива прослеживается в предании о Тугалаке, женившемся в преклонном возрасте на девушке из рода сэгэнут. Согласно тексту, жена Тугалака, несмотря на беременность, отправилась навестить родственников, в пути у нее начались роды, и она родила сына. После того, как муж нашел их, по дороге домой было разведено 13 костров для обогрева новорождённого, в связи с чем мальчик получил имя Ашабагат, а о нём возникла поговорка: «В 13 местах заставивший разводить огонь Ашабагат» (*Арбан гурбан газарта гал түлюүлсэн Ашабагат*) [Балдаев 2009, 49]. Таким

образом, в народной памяти союз с женщиной иноэтнического происхождения не только не осуждается, но выступает как значимый элемент в родоосновательном нарративе.

Представленные примеры демонстрируют, как вариант мотива брака с чужеродной женщиной одновременно реализует экзогамную норму и маркирует границу между «своими» и «чужими». Он может выполнять как интегративную семантику (объединение этносов), так и стигматизирующую (через зооморфную метафору или отказ в статусе).

Мотив «рождение ребенка после похищения». Нередко в преданиях чужеродная группа изображается в роли агрессоров, а связь с ними обозначается не через официальный брак, а через факт похищения женщины. Это ярко отражено в преданиях о родоначальнике по имени Готол и его трех сыновьях и дочери. Во всех вариантах фигурирует захватчик Тогто-мэргэн, который совершает набеги на владения братьев, угоняет скот и похищает их единственную сестру. Братья обнаруживают пропажу и отправляются в ответный захватнический поход, что завершается успешным возвращением имущества и сестры. Впоследствии выясняется, что похищенная сестра во время пребывания в плену у Тогто-мэргэна забеременела. По возвращению домой девушка рождает двух детей, которых называют Аргасан и Абаша (*Ашаанда ерэнэн Аргасан, абаашалганда ерэнэн Абаша*)» [Балдаев 2009: 59, 61, 64, 98, 99].

В одном из вариантов предания этническая принадлежность Тогто-мэргэна никак не конкретизируется, а родившиеся близнецы не приобретают статуса родоначальников [Балдаев 2009: 61]. В других же вариантах акцентируется, что Тогто мэргэн принадлежит к роду сэгэнут, а от потомков вернувшейся сестры происходят определенные улусы: «От сыновей Голохан – Аргасана и Абаша – произошли Боханский и Верхне-Буретский улусы бывшей Боханской инородной управы» [Балдаев 2009: 61]. Однако в иной интерпретации родившиеся дети не наделяются статусом родоначальников, но при этом описываются как важные для группы фигуры: «Рожденные от

девушки Аргасан и Абаша были для сыновей Готола чужеродцами (хари). Их поселили на окраине, чтобы они защищали готольцев от русского населения сел Бурети и Каменки, расположившихся по реке Ангаре» [Балдаев 2009: 64].

Эти варианты предания демонстрируют вариативность трактовки иноэтнического происхождения в устной традиции. В первом случае отсутствует указание на этническую принадлежность Тогто-мэргэна, а его дети не становятся основателями рода. Во втором варианте Тогто-мэргэн показан как представитель сэгэнутов, а его прямые потомки становятся основателями улусов, что придаёт весомость их происхождению. В третьей интерпретации те же персонажи – Аргасан и Абаша – не включаются в число родоначальников, но занимают серьезное положение как охранители внешней границы.

Заслуживает внимания более развернутая версия данного предания, в которой Тогто-мэргэн отнесён не к группе сэгэнут, а к эхиритам. В рамках сюжета он также совершает нападение на сыновей Готола и похищает их сестру. Однако, возвратившись домой, он обнаруживает, что сам стал жертвой нападения, но уже со стороны враждебных ему сэгэнутов: «братья его были убиты людьми цэгэнутского рода, а жены их полонены... он погнался за обидчиками, догнал их в местности Ходонца. Жены братьев были беременны, обе родили сыновей в пути. Сына старшего брата Сэхира он назвал Баендаем – *«барилгада ерэхэн Баендай»* – «отбитый от врагов Баендай», сына младшего брата Сахира – Олзоном – *«Олзото ерэхэн Олзон»* – «отбитый от врагов Олзон» [Балдаев 2009: 24]³. Это предание демонстрирует симметричность сюжетной структуры, где агрессор сам становится жертвой, что подчеркивает конфликтные взаимоотношения между этническими группами. В другой версии Токто отлучается, чтобы сосватать дочь Готола [Хангалов 2004: 80].

Порой в тексте одного предания оба мотива – женитьбы и похищения – упоминаются одновременно: «Булагат женился на дочери Халык-хана во время зэгэтэ-аба; сын Булагата – Тоглок последнюю свою жену похитил во

³ «Олзон» в данном контексте означает добычу, полученную во время военного похода.

время зэгэтэ-аба из племени сэгэнутов. От этой жены впоследствии родился Ашехабад» [Хангалов 2004а: 87].

Мотив похищения позволяет артикулировать конфликтный сценарий межэтнических отношений. В таких нарративах чужеродный элемент не интегрируется добровольно, а попадает в родовую систему как результат насилия, что отражает образ «чужого», проникшего через границу.

Мотив «ребёнок-найденный становится родоначальником». В ряде преданий ребёнок, впоследствии становящийся родоначальником, может появиться в этнической группе не в результате брака или умыкания женщины, а в силу обстоятельств, при которых его находят. Ниже будут рассмотрены алломотивы, посредством которых реализуется данный мотив.

Данный мотив встречается в преданиях о роде хонхо: «В Кударе живут буряты рода хонхой (*Хонхо ураг*). Они входят в род шоно по материнской линии. Одна девушка из рода шоно забеременела до брака, родила сына и бросила его в ложбину. Его нашли, подобрали и назвали *хонхосог сооһоо олдohon Хонхо* – «в овраге найденный Хонхо». Он вырос, женился и образовал улус Хонхо, или ураг Хонхо» [Балдаев 2009: 185]. «На зэгэтэ аба люди нашли в лесу мальчика, усыновили и назвали Хонхо, потому что он лежал в небольшом углублении» [Балдаев 2009: 85]. Ребёнок оказывается брошенным, но не отвергнутым, а напротив – принят в другую родовую группу и признан её полноправным членом. Этот мотив иллюстрирует укоренённость в бурятской культуре ценностей, связанных с готовностью к усыновлению.

В преданиях о происхождении рода Борой мотив найденного или потерянного ребёнка представлен в иной интерпретации. В одном из вариантов, зафиксированном Балдаевым, рассказывается: «На месте теперешнего улуса Булусы Хогой потерял своего родного сына Бороя. Он был сильно пьян, не мог его найти. Так и уехал домой один. Его подобрал некто Агжан» [Балдаев 2009: 139]. В другом варианте этого предания причиной утраты сына становится поспешный побег Хогоя [Там же: 140].

Более развёрнутую версию изложил Б. Петри. В ней повествуется о том, как сын Хогоя потерялся в степи, ухватился за хвост телёнка и таким образом пришёл в Булусу, где жил род сыновей Акшая. Там ему дали новое имя — Ирелды. В ходе обряда он «забрал» себе благодать тэнгри, за что получил прозвище Борой — *Боро һанаатай Боро* (буквально: «Боро с серыми мыслями» в значении «человек со скрытным характером»). Впоследствии он обманул сыновей Акшая, вымазав своего коня в пегий цвет. Когда правда открылась, братья хотели его убить, однако Борой вновь прибегнул к хитрости и сумел их умиловить. С тех пор, согласно преданию, и ведёт своё начало Боройский род [Петри 2025: 151].

Пропажа ребёнка также встречается в предании о роде Манхалют, зафиксированном М. Н. Хангаловым. В нем некий человек из кости сэгэнут потерял своего сына на охоте, его нашли братья рода Енгут. Хотели убить по дороге, но в конце концов решили оставить: «когда мальчик Богдай вырос большой, от него произошло целое племя, ныне живущее в кахинском ведомстве, в енгутском роде, в Манхалютском улусе» [Хангалов 2004: 278].

Как мы уже отмечали, данный мотив отражает ценность приемственности и усыновления в бурятской культуре, но также может маркировать амбивалентный статус найдёныша как пограничной фигуры — одновременно принятой в сообщество и чуждой.

Анализ представленных текстов позволяет выделить несколько ключевых аспектов, характеризующих роль чужеродности и межэтнических связей в генеалогических преданиях предбайкальских бурят. Во-первых, чужеродность, выраженная через связь с иными этническими группами, часто становится основой для формирования новой родовой идентичности. Это подчеркивает значимость межэтнических браков в устной традиции как механизма интеграции иных элементов в родовую структуру. Во-вторых, враждебное отношение к чужеродным персонажам или их потомкам может быть обусловлено не только этнической инаковостью, но и социальной конкуренцией. В-третьих, маргинализация чужеродности часто выражается

через материнский этноним, что отражает патриархальные установки бурятского общества, где происхождение по мужской линии традиционно считалось основным маркером идентичности. В-четвёртых, предания демонстрируют вариативность интерпретаций чужеродности: в одних случаях она становится источником исключительности, в других — причиной социального отречения. Наконец, устная традиция играет существенную роль в сохранении и передаче этих сложных социальных и культурных механизмов, фиксируя как процессы интеграции, так и конфликты, связанные с чужеродностью. Таким образом, чужеродность в генеалогических преданиях предстает как многогранный феномен, отражающий динамику этнических, социальных и культурных взаимодействий в традиционном обществе.

Распространённость подобного мотива, с одной стороны, может легитимизировать активные связи между разными этническими группами, а с другой стороны, подобное происхождение родоначальника может служить маркером исключительности произошедшей от него общности. Возможно, происхождение из чужого народа также призвано подчеркнуть традицию экзогамии, устойчиво сохранявшуюся у бурят долгое время.

1.4. Разделение братьев

Повествования о братьях занимают значительное место в фольклорной традиции различных народов мира. В бурятских генеалогических преданиях можно выделить корпус текстов, в которых братья, в результате определённых событий, расстаются и становятся родоначальниками отдельных племён или родов. Эти повествования представляют собой устойчивую модель, которую целесообразно рассматривать как мотифему – высшую структурную единицу в системе применяемого в данной работе анализа. Аналогично ранее рассмотренным компонентам, данная мотифема реализуется через совокупность мотивов и их конкретных текстовых воплощений — алломотивов. Функционально она играет ключевую роль в объяснении происхождения отдельных родов и племён, отражая при этом важные

элементы этнической самоидентификации и представления о родстве внутри более широкой этнокультурной общности.

Существование преданий, содержащих рассматриваемую мотивему, может быть обусловлено особенностями традиционного кочевого уклада бурят. Социальная организация бурятского общества строилась на патрилинейной родовой структуре, при которой происхождение отслеживалось по мужской линии, а наследование имущества и социального статуса осуществлялось через сыновей. В фольклорных текстах часто повествуется именно о братьях [см., напр., Балдаев 2009: 35, 51, 53, 56, 60, 72, 76, 82; Балдаев 2010: 17, 81, 112 и др.], что отражает устойчивую практику совместного хозяйствования и проживания мужчин в рамках родовой общины. Изображение мужчин в качестве родоначальников племён и родов является характерной чертой бурятских генеалогических повествований в целом. При этом родственные связи между братьями-родоначальниками в структуре фольклорного нарратива зачастую символизируют не реальные родственные отношения, а скорее выражают взаимосвязи этнических групп.

Исключительная гибкость устной традиции ярко проявляется в вариативности имён и ролей персонажей, фигурирующих в бурятских генеалогических преданиях. В зависимости от контекста одни и те же герои могут выступать в различных родственных ролях — как кровные братья, отцы и сыновья, дяди и племянники и т. п. К числу подобных персонажей относятся Баргу-Батор (Барга-Батор), Булагат, Эхирит, Хоридой (Хорёдой, Хоридой-мэргэн), Илюдэр-Мэргэн (Элюудэр-мэргэн), Бурят (Гур-Бурят, Бурядай, Бурит) и другие.

Человек по имени Баргу-Батор, как правило, фигурирует в качестве отца братьев, впоследствии ставших родоначальниками племён. Однако их имена и количество варьируются в зависимости от версии предания. В ряде случаев этими братьями называются Эхирит, Булагат и Хоридой — персонажи, образы которых встречаются и в других версиях генеалогических преданий, а также в вариантах мотивемы чудесного рождения, рассмотренной в параграфе 1.2.

При этом упоминание их родства может происходить независимо от фигуры Баргу-Батора [Небесная дева лебедь 1992: 158; Стуков 1881]. В частности, в одном из преданий, записанном К. К. Стуковым [1881], три брата появляются из вскипевшей пены по воле божеств, что указывает на сакрализованный характер их происхождения. Хотя имена родоначальников чаще всего упоминаются в контексте их волшебного или необычного рождения, в народной памяти и фольклорной интерпретации на них нередко проецируется более общий мотив происхождения от разделенных братьев. Зафиксированы случаи, когда братьями называются Хонгдор и Хотогой [ЦВРК ИМБТ СО РАН, ОАФ Д. 2162, Л. 73]. Как отмечает М. И. Тулохонов, «в объявлении их родными братьями просматривается стремление творцов легенд найти истоки этнического родства трёх бурятских племён — эхиритов, булагатов и хори» [Тулохонов 1989: 168].

Аналогичная схема родоплеменного родства прослеживается и в других повествованиях. Так, в пояснении к родословной Борхоновых говорится: «Боржин-хан имел трёх сыновей: Гурит — старший сын, его потомки — монголы; Таг — средний сын, от него происходят буряты; Тангат — младший сын, его потомки — якуты» [ЦВРК ИМБТ СО РАН, ОАФ Д. 2237, Л. 15]. Встречается она и в ряде преданий о других родах: Муруй, Олзон и Хулмэнгэ [Хангалов 2004: 79; Балдаев 2009: 165; Балдаев 2010: 111, 195], или Хогой, Онгой и Онхотой [Хангалов 2004: 79; Балдаев 2009: 26, 136, 137, 139, 140]. Та же схема применяется к сыновьям Галзута — Нохонтой, Ухантай и Жэнхэн: «От Нохоя произошел Нохоев род, а от Жэнхэна — Жэнхэнов род. Жили потомки Нохоя в улусе Хальский и позади него» [Балдаев 2010: 351].

Таким образом, вариативность родственных связей, репрезентированных одной структурой, свидетельствует не только о динамике устной традиции, но и её функциональной направленности — конструировании образа этнического единства.

В данном параграфе мы рассмотрим, каким образом мотивема разделения братьев реализуется в структуре бурятских генеалогических

преданий и какую функцию её мотивы выполняют в моделировании представлений о происхождении этнических, родственных связях между ними и социальной организации.

Мотив «братья разделяются в результате ссоры». Данный мотив является одним из наиболее распространённых в преданиях о братьях-родоначальниках. Так, в одном из первых этнографических трудов о бурятах, составленном в XVIII в. упоминается предание о братьях Элете и Буряте: «Говорят, что Элет и Бурят были два брата родные, которые за кобылу поссорились, чего ради Бурят вынужден был со своими людьми с того места уйти и около Байкала озера поселиться» [Миллер 1750: 21].

В другом генеалогическом предании, содержащем данный мотив, кровными братьями становятся Эхирит, Булагат и Хорёдой. Хорёдой покидает братьев, обидевшись на то, что они поделили добычу в его отсутствие [Небесная дева лебедь 1992: 158]. В данном тексте не уточняется, что братья становятся родоначальниками племён, однако созвучные этнонимам имена персонажей подразумевают данную прагматику.

Имя Хоредоя также встречается в предании о трёх охотниках, где он оставил двух других из-за несправедливого деления: «Шейных позвонков оставалось шесть, а потому мне следует два позвонка, а не один. Мы живём вместе и должны все делить поровну. Так как вы меня обидели теперь, то я не желаю более жить с вами!» [Хангалов 2004: 76]. Несмотря на то, что здесь герои не являются братьями, схема ссоры трёх мужчин и упоминание имени Хоредоя позволяет определить данный текст как очередной алломотив – контекстную реализацию – мотива разделения из-за ссоры.

Данный мотив широко представлен не только в преданиях о крупных группах, таких как булагаты, эхириты и хори, но также достаточно часто встречается среди преданий о родах бурят. «По преданию, Жэнхэн поссорился со своими братьями из-за дележа отцовского наследства. Ему дали мало коров, мотивируя тем, что он дважды женился и дважды платил калым за своих жён.

Он обиделся и поселился на пустопорожном месте в долине Баргузина» [Балдаев 2010: 68].

Поссорившимися родоначальниками могут также выступать дядя и племянник, как в предании о зунгарском и сэгэнутском родах: «Барта ушёл на охоту, а Сэгэн заколол свою единственную овцу и съел. Они рассорились. Барта ушёл от дяди и поселился по реке Ангаре. От него произошёл зунгарский род, а от Сэгэна – сэгэнутский род» [Балдаев 2009: 322].

Поводом для ссоры могут быть не только споры о добыче или наследстве, но и более сложные обстоятельства. В одном предании трое братьев прибыли в Усть-Осу на похороны старшего брата, а на месте погребального сожжения они обнаружили, что к дереву привязан работник, которого собирались сжечь вместе с умершим, чтобы тот служил ему в загробной жизни. Между братьями возник спор: старший – Нумаг – настаивал на жертве, следуя традиции, тогда как двое младших были против, и в ходе их ссоры третий брат тайно освободил работника, который убежал в лес. Впоследствии сбежавший работник проклинает Нумага: «от этих двух братьев произошли буряты I и II онгоевских родов, а потомки Нумага составляют только один Улангинский улус в обосе и более 49 душ их не бывает» [Хангалов 2004: 286].

Конфликт между родственниками в преданиях может возникать не только на почве разногласий по поводу обряда, но и вследствие личных оскорблений. Так, в одном из преданий, во время проведения обряда кормления духов, один из братьев Ханды допустил шутку, заявив, что тот не может вкушать молебственный саламат, поскольку в течение двух лет пребывал в подчинении рода жены, отработывая калым. Оскорблённый Ханда воспринял это как унижение, покинул семью и переселился на Мурин, откуда впоследствии произошло одиннадцатое поколение [Петри 2025: 154].

На основе проанализированных текстов можно заключить, что внутри семейных и родовых взаимодействий, описанных в преданиях, конфликт может играть ключевую роль в структурировании генеалогических нарративов. Причины ссор между родственниками варьируются от чисто

бытовых причин и разногласий по поводу исполнения обрядов до личных оскорблений, затрагивающих честь и социальный статус. Эти мотивы отражают представления о социальной норме и служат объяснением происхождения отдельных линий родства. Мотив ссоры и последующего ухода одного из братьев используется для обоснования разделения родов, где конфликт становится двигателем исторического развития. Он оформляет физическую и ценностную границу между группами, сохраняя при этом символическое родство.

Мотив «братья разделяются по наставлению». Разделение братьев в генеалогических преданиях не всегда обусловлено конфликтом. В ряде случаев оно представлено как предопределённое событие, обусловленное внешним побуждением или волей старшего. Часто причиной расселения выступает веление родителя или духовного наставника.

Так, в предании кудинских бурят, записанном М. Н. Хангаловым, повествуется, что Барга-батур изначально проживал в районе современного Тобольска, а его троих сыновей звали Илюдэр-Мэргэн, Гур-Бурят и Хоридой-Мэргэн [Хангалов 2004: 75]. Барга-Батур разделил своих сыновей, определив каждому своё место судьбы. Старшего, Илюдэр-Тургэна, он оставил в Тобольске, сказав, что его счастье связано с этими землями. Среднего сына, Гур-Бурята, поселил в районе озера Ху-Нур в Тункинской долине, а младшего, Хоредоя-Мэргэна, — на реке Лене в Якутской области, каждому из них предсказав судьбу правителя на выделенной территории. В дальнейшем, согласно преданию, от одного из братьев происходят буряты, от другого — калмыки, а от третьего — хоринцы. Таким образом, мотив разделения братьев выполняет функцию объяснения этногенеза и территориального распределения родственных этнических групп. Передача земель сыновьям Баргу-батором отражает патриархальную систему власти и социальную структуру, в которой старшинство и наследственность играли ключевую роль.

Рассматриваемый мотив получает дальнейшее развитие в предании о трёх табангутских родах, зафиксированном С. Смолевым. В этом

повествовании братья Хотой, Шидей и Идыр, переселившись из Монголии в Забайкалье, выбирают различные территории для поселения: Хотой обосновывается на Ичетуе, Шидей остаётся на месте прибытия, следуя совету лам, а Идыр направляется на восток, также руководствуясь их рекомендациями. Особое внимание в тексте уделяется коллективному характеру принятия решения: братья договариваются «поселиться смежно друг с другом и пользоваться лесом и землями сообща» [Смолев 1898: 5]. Этот элемент подчёркивает не только сохранение родственных связей после расселения, но и важность принципов совместного пользования природными ресурсами.

Человеком, принимающим решение о разделении территорий, может быть и старший дядя. Так, например, родоначальник по имени Олзой занимался распределением земель между сыновьями своего погибшего брата: «Когда делили землю в долине реки Унги, то Олзой взял себе верховье, а сыновьям Муруя – Хэдэгэю и Хэбэю – отдал низовье» [Балдаев 2009: 165].

Тем самым такие предания не только объясняют происхождение родов и территориальную дифференциацию, но и отражают социально-экономические устои традиционного бурятского общества, основанные на общинных формах владения и хозяйствования. Мотив разделения по наставлению отражает порядок и согласованность, противопоставленные конфликтной модели.

Мотив «братья разделяются самостоятельно». В ряде сюжетов, объясняющих территориальное и родовое обособление через фигуры братьев, особое место занимает мотив самостоятельного разделения. В отличие от сюжетов, основанных на конфликте или следовании воле старшего, здесь акцент переносится на добровольность, инициативу и внутреннюю мотивацию персонажей. Такое разделение часто оформляется как осознанный выбор, подкреплённый символическими действиями (жребий, поиски лучшего места, знамение) и сопровождаемый установлением новых родовых или этнических идентичностей.

Например, в предании о братьях Онгое, Хогое и Онхотое – сыновьях Обогона, родившегося после того, как девушка съела цветок подснежника, отражена та же структура: братья становятся основателями одноименных родов, при этом сакральность их происхождения подчеркнута мотивемой чудесного рождения. В одном из преданий для мирного раздела имущества братья использовали особый способ: «Перед разделом с братьями Хогой принес березку с тремя развилинами, позвал братьев и предложил взяться каждому за развилину. Развилыны Онгоя и Онхотоя отломились, а развилина со стволом осталась Хогою» [Балдаев 2009: 138; Хангалов 2004: 80].

Среди сюжетов, повествующих о разделении братьев и их последующем расселении, зафиксирован ряд текстов, в которых один из братьев остаётся «на пепелище отца». Так, в предании об Алагуе у него было три сына. Старшего звали Готолом, среднего – Хэтэбши, младшего – Мандабай. Готол был неуклюж, неповоротлив, тих и смирен, поэтому редко ездил на охоту. Хэтэбши и Мандабай решили отделиться от старшего брата и переселиться в долину реки Бугульдейки. Они поселились там с семьями и зажили хорошо, а Готол остался на пепелище отца своего, на реке Мурине [Балдаев 2009: 51]. Аналогично в предании о Тутхэне Готолове говорится следующее: «Как младший сын он остался на пепелище своего отца. Другие братья его разъехались: Тудэ уехал вниз и занял устье Барадты, второй брат Тургэн занял устье Аландара» [Балдаев 2009: 70]. В данном сюжете находит отражение традиция наследования, согласно которой наследство родителей доставалось младшему из братьев.

Мотивема разделения братьев в бурятских генеалогических преданиях выступает универсальным инструментом объяснения происхождения родов, территориального расселения и межплеменных отношений. Она отражает социально-экономические реалии, патриархальные ценности и коллективные стратегии выживания традиционного общества. Вариативность сюжетов демонстрирует гибкость фольклорной традиции и стремление носителей культуры вписать предания в реальную историческую и географическую

картину мира. Мотивема выступает универсальной структурной моделью, объединяющей мотивы конфликта, авторитетного распределения и добровольного ухода. На основе анализа широкого корпуса текстов выявлена устойчивая нарративная схема, отражающая как фактические принципы социальной организации, так и символическое моделирование этнического пространства.

1.5. Переселение

В рамках настоящего исследования генеалогические предания трактуются широко — как повествования, формирующие и обозначающие этническую идентичность определённой группы. Такие нарративы могут описывать не только происхождение этнической общности от некоего предка, его рождение и биографию, но и служить обоснованием становления группы как самостоятельной этнокультурной единицы, обладающей новой идентичностью, сформированной в результате значимого исторического события.

В бурятской устной традиции подобным событием, как правило, выступает переселение рода или племени, а также их вхождение в состав нового политического образования. Часть таких преданий отличается развернутым, сложным сюжетом, в то время как другие существуют в форме кратких исторических сведений с простой композицией.

Широкое распространение нарративов о переселении позволяет рассматривать сам мотив переселения как самостоятельную мотивему (единицу нарративной структуры, объединяющую сходные сюжеты). В рамках корпуса преданий о переселении выделяются две основные группы: повествования о переселении из Монголии и из Предбайкалья (территория западного берега Байкала). На этом основании выделяются два соответствующих мотива. Каждый из них представлен рядом вариантов, находящих отражение в конкретных контекстных реализациях — алломотивах.

Мотив «переселение из Монголии». Сюжеты, посвящённые переселению из Халха-Монголии и/или Внутренней Монголии, широко распространены в фольклоре бурят, проживающих на территории современной Республики Бурятия и Агинского Бурятского автономного округа Забайкальского края. Аналогичные тексты зафиксированы и в фольклорной традиции бурятской диаспоры в Монголии и Китае, представители которой происходят из указанных регионов. Кроме того, схожие предания встречаются среди бурят, проживающих в Иркутской области.

В этих текстах, как правило, упоминается название рода или группы родов, участвовавших в переселении — одновременно или последовательно. Например, говорится о «восьми селенгинско-джидинских родах» [Санджэ-Сурун 2017: 48]. Наряду с этим встречаются варианты, где переселение приписывается бурятам в целом [Там же: 49]. Предания часто содержат указания на время и причины переселения. Несмотря на разнообразие этнических групп, большая часть текстов демонстрирует общие структурные черты и близкую сюжетную организацию.

А. В. Исаков анализирует этот пласт исторической памяти бурят в контексте фольклора, связанного с присоединением к России. Он разлагает мотив «Переселение из владений / уход из подданства прежних правителей» на следующие алломотивы: 1. Уход вследствие притеснений и конфликтов, вызванных прежними правителями; 2. Побег с целью избежать возмездия за совершённое преступление; 3. Смерть, поражение или бегство прежнего правителя и/или распад государства; 4. Переселение, обусловленное началом войн или междоусобиц [Исаков 2025: 211–215]. Но мы в нашем исследовании предлагаем другую классификацию вариантов данного мотива.

Очевидно, что корпус подобных преданий представляет собой ценный материал и для анализа генеалогической традиции бурят. Это связано с тем, что предания о переселении часто включают сведения о родоначальниках, их происхождении и обстоятельствах миграции, формируя основы коллективной

памяти о происхождении этнической группы. Подходы к интерпретации таких текстов могут различаться в зависимости от исследовательских задач.

В рамках настоящего исследования мотив «Переселение из Монголии» трактуется как вариант мотифемы переселения. В дальнейшем будут рассмотрены варианты реализации данного мотива в генеалогических преданиях.

Вариант мотива «переселение из-за неблагоприятных условий». Один из наиболее распространённых вариантов мотива переселения — уход с прежнего места обитания вследствие неблагоприятных условий. Этот вариант широко представлен в фольклоре южных и восточных бурят и охватывает как единичные, так и коллективные нарративы о миграциях, вызванных внешнеполитическими или внутривнутриполитическими катаклизмами. В текстах данной группы в качестве причин переселения традиционно фигурируют войны, междоусобицы, гнёты и притеснения, в частности — непосильные налоги и произвол правителей [Балдаев 2019: 607, 611, 631, 638, 640, 643, 645].

Характерным примером может служить предание о переселении хонгодоров из Халха-Монголии или Барги, представленное в нескольких вариантах. В этих текстах переселение возглавляет харизматичный вождь Ута Байма [Буряад арадай түүхэ домогууд 1994: 76]. Часто переселение описывается как бегство от военных действий, в частности от войн с участием Сайн-хана и Галдан-Бошогту хана. Также инициаторами миграции могут выступать фигуры, обладающие чертами эпических героев и политических лидеров: например, в преданиях сонголов ими становятся Зая Сахулаков, Заяхан Онболоев, Ухин Хонтогоров.

Широко представлены также предания о миграции других родов. Так, предания о переселении сонголов зафиксированы в устной традиции южных бурят [Санджэ-Сурун 2017: 47, 48, 60; Балдаев 2010: 86, 103, 115, 234]. Вариативность этих текстов указывает на значительное распространение мотива в региональной традиции. Нарративы о сартулах (сартолах) особенно насыщены упоминаниями политических потрясений: междоусобных войн,

волнений при Манжи-хане, зависимости от китайского богдо-хана, вторжений объединённых сил китайцев и маньчжуров [Балдаев 2019: 448, 459; Санджэ-Сурун 2017: 31, 38, 40, 44, 64–70, 113–114].

Сходные причины указаны в преданиях, связанных с атаганами и ашебагатами. В одних текстах атаганы представлены как самостоятельная переселенческая группа, покинувшая Монголию вследствие междоусобных войн [Балдаев 2019: 451]; в других — как часть объединённой группы родов (вместе с сартулами, табангутами и другими), ушедших в связи с насилием и притеснениями [Санджэ-Сурун 2017: 48, 60]. Обобщённые мотивировки ухода — «распри» и «кровопролитные войны» — часто встречаются в текстах, отражающих коллективную травму и поиск безопасного пространства [Балдаев 2019: 463, 597]. Существуют разные версии расселения этнической группы ашебагатов (ашабагатов, ашахабатов, ашехабатов) на территории Бурятии. С одной стороны, ашебагатский род — часть племени булагатов (которое происходит из Предбайкалья), а имя родоначальника Ашабагата является неотъемлемой частью булагатских родословных [Балдаев 2019: 190, 191, 192]. Однако некоторые устные тексты говорят об их монгольском происхождении [Балдаев 2019: 582].

В ряде случаев причины переселения получают дополнительное, религиозно-культурное осмысление. В некоторых текстах присутствуют отсылки к религиозному конфликту между буддизмом и шаманизмом. Так, переселение может быть интерпретировано как акт изгнания шаманов буддийским духовенством («угнан ламами как шаман»), а в одном из преданий шаманка, принявшая облик птицы, указывает место нового поселения, что придаёт мифологическую окраску миграции [Балдаев 2019: 313, 316].

В отдельную группу можно выделить предания родов галзут, хуацай, шарятского и гушитского [Балдаев 2019: 300–317], зафиксированные на территории проживания западных бурят. Примечательно, что этнонимы этих родов относятся к названиям 11 родов племени хори, проживающего в Забайкалье. Мотивы перекочевки хоринцев с территории Монголии описаны

выше. Но в Прибайкальских текстах обнаруживается интересная тенденция: в некоторых из них, так же, как и в хоринских преданиях, утверждается, что эти роды пришли из Монголии во времена войны Бошогту-хана, а в приведённых родословных встречается имя Хоридоя [Там же: 310]. Встречаются версии, полностью повторяющие текст предания о Хоридое и волшебной жене-лебедице, однако вместо Хоридоя главного героя зовут Галзут или Ухантай [Там же: 302, 304]. При этом в некоторых текстах информантами подчеркивается, что эти группы «не имеют ничего общего с хори» или «не считают себя родственными» [Там же: 301, 306, 307, 312, 315].

В фольклорных преданиях, как правило, роды хатагинов, подгородный и узон упоминаются совместно с рядом других этнических групп как переселившиеся из Монголии примерно в одно время [Санджэ-Сурун 2017: 48, 60; Балдаев 2019: 464, 480]. Причины и история их прихода на новые земли идентичны: притеснения, войны, смуты.

Таким образом, вариант мотива переселения, обусловленного неблагоприятными условиями, отличается значительной типологической устойчивостью, охватывая широкий спектр причин — от политических до сакральных, — и демонстрирует богатство локальных реализаций в структуре мотифемы переселения.

Вариант мотива «переселение вследствие конфликта с правителем». Одним из устойчивых вариантов мотифемы переселения в бурятской фольклорной традиции является вариант мотива, связанный с уходом из родных мест, вследствие конфликта с правителем — ханом или иным властителем. В подобных нарративах инициаторами переселения выступают персонажи, оказавшиеся в ситуации несправедливого наказания, внутридворцовых интриг или оскорбления личной чести. Этот вариант мотива прослеживается в преданиях разных бурятских родов и демонстрирует как сюжетное разнообразие, так и устойчивую структурную основу: переселение как форма бегства от угрозы репрессий со стороны власти.

Один из наиболее известных сюжетов — история переселения хори-бурят, связанная с образом Бальжан-хатан, широко распространённая среди южных бурят [Небесная дева лебедь 1992: 212]. Согласно версии предания, хоринцы были подданными Дай Хун-тайджи и Бальжан-хатан. Последняя, став жертвой интриг новой жены своего свёкра — Бубэй-Бэйлэ, убеждает супруга покинуть родные земли. Переселение происходит совместно с хоринцами и представляет собой акт ухода от опасности. В ряде вариантов сюжет развивается трагически: за беглецами отправляется погоня, Бальжан гибнет, а её народ остаётся на новых землях. Таким образом, вариант мотива включает как социально-политическую, так и мифопоэтическую составляющие.

Параллельный вариант мотива представлен в преданиях хонгодоров (аларская группа). Причиной откочёвки здесь становится конфликт между Бахакой Ирбановым — одним из баторов Сайн-хана — и ханом, вызванный связью героя с женой правителя. В разных вариантах он подвергается казни или унижению (например, отсечению пальца), что воспринимается как символическое лишение статуса. Позднее Бахака вместе с родственниками и воинами бежит на север вплоть до Аларских степей [Бурятские сказки и поверья 1899: 135–137]. Образ Сухэр-нойона, посланного преследовать беглецов, усиливает конфликтную драматургию и придаёт сюжету эпическую напряжённость [Небесная дева лебедь 1992: 195–196; Хангалов 2004: 68–69].

У сартулов вариант мотива получает развитие через сюжет о преступлении сыновей первого переселенца и их бегстве во избежание смертной казни. В текстах также фиксируется ряд имён лидеров переселения (Хулэгэ, Хэнзэ, Бухоонэй), а также специфический топонимический компонент — местность Сарата Уула (Лунная гора), от которой, согласно преданию, происходит этноним «сартул». Варианты содержат пророческий элемент — обещание будущего возвращения на родину, что делает данный вариант мотива уникальным в бурятской традиции [Санджэ-Сурун 2017; Балдаев 2019].

Вариант мотива с элементами обиды и несправедливости присутствует также в преданиях атаганов. Два брата — Цахар Барас-батор и Хангин Цолом-хошучи — покидают ханские земли после того, как их заслуги были проигнорированы. В других версиях причиной становится совершённое преступление и страх наказания [Балдаев 2019: 456; Санджэ-Сурун 2017: 118]. Независимо от деталей, уход с родины мотивирован личной обидой, оскорблённой честью и несправедливым отношением со стороны правителя.

Предания о табангутах демонстрируют экстремальные формы давления: переселение связывается с насильственной передачей рода в приданое, кастрацией, отравлениями и действиями буддийских лам, направленными на искоренение рода [Балдаев 2019: 630; Смолев 1889]. Здесь вариант мотива приобретает форму бегства от тотального насилия, где переселение — единственный способ выживания.

Таким образом, вариант мотива «переселение вследствие конфликта с правителем» объединяет ряд сюжетов, в которых переселение выступает как акт сопротивления несправедливости, нарушения норм иерархии и чести. Такие нарративы сохраняют память о кризисных моментах и формируют коллективную идентичность через образ вынужденной, но осмысленной миграции.

Помимо описанных выше, предания о переселении из Монголии зафиксированы в фольклоре других бурятских родов: это сальджутский [Санджэ-Сурун 2017: 43; Балдаев 2019: 449], абадский [Балдаев 2019: 451, 458, 475], харчинский [Там же: 451], тайшанатский или тайжинский [Там же: 454, 468], бататский или баатад [Там же: 454, 467], хачинский или хачиновский [Там же: 455, 466], хантинский [Там же: 455], онготский [Там же: 472], зунский [Там же: 476], хэрдэксский [Там же: 471] роды.

Иногда в преданиях о переселении присутствует описание погони за беглецами. Этот сюжетный элемент дополняет основной нарратив бегства, формируя напряжённую динамику. Как правило, переселение описывается как тайное и несанкционированное, что вызывает гнев ханов и стремление вернуть

беглецов. В фольклоре бурят встречаются различные способы «обмана погони»: переселенцы надевают одежду задом наперёд и седлают коней наоборот, чтобы запутать следы. С этой сюжетной деталью в отдельных интерпретациях связывается происхождение этнонима «бурят» — якобы от монгольского *буруу* («неправильно») [Санджэ-Сурун 2017: 49–50].

Наиболее яркий пример — погоня за хори-бурятами после ухода Бальжан-хатан. В ряде преданий воины хана Бубэй-Бэйлэ догоняют беглецов и убивают их предводительницу, что придаёт переселению трагический характер [Небесная дева лебедь 1992: 212]. Схожее описание встречается в повествованиях о хонгодорах, за которыми хан Сайн посылает в погоню Сухэр-нойона — жестокого воина, расправляющегося со всеми, кто встаёт на его пути [Бурятские сказки и поверья 1899; Хангалов 2004]. Этот персонаж фольклорно оформлен как олицетворение силы ханской власти и враждебности к самостоятельности бурятских родов.

Завершающей частью многих повествований о переселении из Монголии является описание становления бурятской общности на новом месте. В преданиях подчёркивается, что после переселения на север буряты не просто осели на новой территории, но и утвердили там собственный порядок: избрали старшин, организовали управление, закрепили внутреннюю структуру родовой или племенной власти. Часто упоминается получение ими званий, чинов и иных знаков признания со стороны российских властей, что оформляется как акт политической легитимации.

Особое значение в этих нарративах придаётся установлению границ — как символическому и юридическому акту. Проведение границы между бурятскими землями и территорией Монголии обозначает окончательное отделение от прежнего ханского подданства и закрепление нового статуса бурят как самостоятельной единицы в ином политико-административном пространстве. Этот элемент придаёт финал повествованиям об откочёвке завершённый характер, оформляя переселение не просто как физический

переход, но как полноценное основание новой этнокультурной и правовой реальности.

Мотив «переселение из Предбайкалья». Предания о переселении из Предбайкалья зафиксированы в фольклоре бурятских родов и племен, проживающих на территории разных районов Республики Бурятия. Среди них роды хэнгэлдэр, шоно, бурлай, баендай, абзай, буров, балтаев, цэгэнутов, ашехабатский, харанутский, кульметский, хублитенский, хутэгэртэнский, галузт, кулметский, хурхутский, тэртэев, олзонов, бумал-готовловский и курумчинский, иногда, как и в случае с преданиями о переселении из Монголии, используется собирательный этноним *буряты* [Балдаев 2010: 53]. Несмотря на некоторую схожесть с преданиями о переселении из Монголии, они отличаются как содержательно, так и относительно структуры повествования.

Вариант мотива «переселение вследствие притеснений со стороны русских». В ряде фольклорных текстов бурят переселение мотивируется конфликтами с пришлыми западными группами, под которыми, как правило, подразумеваются русские. Фольклорные нарративы о столкновениях с русскими рассмотрены в работе А. В. Исакова [2025: 34-48].

Так, о готовловом роде зафиксировано несколько преданий, в которых говорится, что они были вынуждены перекочевать ввиду частых грабежей и нападок [Балдаев 2009: 100, 121]. Пришельцы в преданиях могут также красть женщин, например, атаман казаков, построивший новый острог, силой взял дочь некоего Нолинго и жил с ней. Чтобы не видеть позора своей дочери, Нолинго перекочевал сюда и поселился в местности Халабта [Там же: 120]. Причиной перекочевки может стать строительство монастыря и обживание земель русскими: «В скором времени туда наехало много разного сброда, который работал на заимке в качестве батраков. Они стали грабить и обижать бурят. Буряты боялись этих воров и грабителей» [Там же: 153].

В повествованиях, таким образом, подчёркиваются различные формы насилия, притеснений и закрепления власти через остроги, монастыри.

Возникающий образ «русского» маркирует разрушение прежнего уклада и необходимость ухода в более безопасные, удалённые районы. Тем самым данный вариант мотива вписывается в более широкий пласт нарративов о первых контактах бурят с российской экспансией и о напряжённом пересмотре территориальной идентичности.

Вариант мотива «переселение вследствие междоусобных конфликтов».

В преданиях бурят значительное распространение получил вариант мотива, объясняющий переселение внутренними конфликтами между родами и племенами. В таких нарративах причиной ухода с прежнего места выступают кровные обиды, территориальные споры и акты изгнания. Так, в одном из текстов описывается противостояние между родами Галзут и племенами эхиритов и булагатов, что привело к откочёвке [Балдаев 2010: 101]. Хурхутский род перекочевал также по причине вражды: «Бортон пришел из Тунки в Закамну вследствие тесноты и вражды с другими родами» [Балдаев 2009: 169]. В другом случае речь идёт о вытеснении родов Цэгэн и Хайтал с территории Прибайкалья представителями родов Олзоева, Муруева и Хулмэтова [Балдаев 2010: 195]. Конфликты могут носить и внутриродовой характер: в одном из преданий Бабуухан Ордойев из Кульметского рода, укравший барана у своих сородичей, был изгнан и после этого переселился в Забайкалье [Балдаев 2010: 90]. Зафиксированы предания о Тожогоре (Тоглогоре) и Осогоре: сыновья Ашабагата Байма и Бадли убивают их «во время рыбной ловли», после чего виновники уходят «на другие земли» [Балдаев 2009: 132, 184].

Этот вариант мотива делает акцент на эндогенных источниках напряжения: кровной вражде, нарушении норм, борьбе за ресурсы и статус, и объясняет переселение как «выход» из конфликта, когда восстановление мира внутри сообщества оказывается невозможным без пространственного разведения линий и групп.

Вариант мотива «переселение в поисках новых или лучших земель».

Наряду с сюжетами о вынужденных переселениях, вызванных насилием,

конфликтами или внешним давлением, в фольклоре бурят прослеживается вариант мотива, в котором миграция происходит по собственной инициативе рода. В этих повествованиях переселение осмысливается как добровольный шаг, продиктованный хозяйственными, демографическими или территориальными соображениями. Так, потомки Тугалака, «разросшись» и столкнувшись с нехваткой пастбищ, на племенном суглане сознательно решают разъехаться: одни уходят на Бугульдейку, другие – в долину Осы, на Ангару и за Ангару [Балдаев 2009: 57]. Та же мотивировка упоминается в предании о Хогоевском роде: «В долине Куды стало тесно, люди стали разъезжаться по разным местам» [Там же: 136].

Такие нарративы нередко акцентируют мирный и рациональный характер принятия решения об откочёвке. Так описывается причина переселения абазаевского рода: «На родине стало тесно, пасти скот было негде, в Баргузине же, наоборот, пастбище было обширное, травы много, в реках много рыбы, в лесах – зверей» [Там же: 266].

В рассказе о переселении ленских бурят сначала описывается, как табуны сами потянулись к северному берегу Байкала и быстро «поправились» на хороших пастбищах; место понравилось, семьи перекочевали, а затем, вслед за слухами о «привольном житье», богатых промыслах и рыбной ловле, пришли новые переселенцы [Там же: 200].

Иногда переселение изображается как результат случайности или даже вмешательства природных знаков. В предании об алагуевцах род, следуя по следам ушедшей коровы и пороza, выходит в долину Бугульдейки; эпизод истолковывается как особое указание свыше, после чего суглан принимает решение перекочевать всем родом [Там же: 53].

Есть и постепенно «узаконивающиеся» перемещения: шоноевцы поначалу приходят в Кудару лишь в засушливые годы, ценя местные пастбища, но со временем решают переселиться туда постоянно [Там же: 238].

Эти эпизоды подчёркивают добровольность и прагматику откочёвки: поиск лучших пастбищ, удобных промыслов и водных/лесных ресурсов,

демографическое «расслоение» родов и чувствительность к знакам – всё это образует устойчивый пласт преданий, объясняющих перемещения как осмысленную стратегию улучшения условий жизни.

Вариант мотива «переселение в результате брака». Особый вариант мотива переселения из Предбайкалья связан с заключением браков и последующим оседанием на новых землях. В данном случае миграция обусловлена личными обстоятельствами – брачными союзами с представительницами местного населения. Этот вариант мотива представляет переселение как естественное следствие межродовых или межэтнических связей, приобретающих устойчивое социальное значение.

Наиболее показательный пример встречается в преданиях о происхождении кулметского рода. Согласно одной из версий, некие Хубли и Хутэгэр были направлены унгинскими бурят-монголами на Туранский пограничный караул для несения службы на русско-китайской границе. Отслужив положенные три года, они влюбились в местных девушек, вступили с ними в брак и, несмотря на намерение вернуться домой, остались на новых землях, так как родители невест – престарелые и не имевшие других детей не согласились отпустить дочерей [Балдаев 2010: 112]. Эти браки стали основанием для возникновения новых родовых объединений, в том числе Кулметского рода.

Аналогичная версия бытует в другой редакции, где имена слегка варьируются: указывается, что Хубли Хутэгэров прибыл на караул, влюбился в единственную дочь престарелых родителей и остался жить в долине Джиды [Балдаев 2010: 91]. В одной из форм предания фигурирует только один герой — Хутэгэртэ, прибывший из Западной Бурятии, женившийся и навсегда оставшийся в новой местности. Разночтения в количестве персонажей и именах указывают на высокую степень вариативности и фольклорной обработки генеалогических сюжетов, что характерно для устной традиции.

Сюжеты подобного типа зафиксированы и в отношении происхождения дархатского рода. В одном из текстов говорится, что некто Убгэдэй влюбился

в девушку из ашабагатского рода, женился на ней и остался жить в долине реки Куды. Потомки этого брачного союза составили основу Дархатского улуса [Балдаев 2009: 356].

Вариант мотива «вражда с тунгусами». Отдельный вариант мотива в корпусе преданий о переселении из Прибайкалья связан с конфликтами между бурятами и местным населением – тунгусами, которые встречают переселенцев с враждебностью. В отличие от сюжетов о переселении из Монголии, где новые земли часто описываются как безопасные и благоприятные, в этих нарративах начало новой жизни омрачается межэтническим противостоянием. Появление бурят на новых территориях не сопровождается немедленным установлением мира и порядка, а требует преодоления внешнего сопротивления.

Во многих текстах фигурирует конкретное обозначение местного тунгусского рода «хухэ шулэгут» или «хухэ шулэнгут», который выступает собирательным образом коренного населения, оказывающего сопротивление пришлым группам. В этом контексте мотив переселения дополняется темой вынужденной обороны, конкуренции и поиска легитимации пребывания на новых землях.

Разрешение конфликта в подобных сюжетах достигается либо с помощью вмешательства русской администрации, выдавшей официальное разрешение на проживание бурят в спорных районах, либо через солидарность и поддержку со стороны других бурятских групп, уже обосновавшихся поблизости. Эти элементы сближают данный вариант мотива с нарративами, в которых важную роль играет получение внешней санкции на переселение (например, со стороны российских властей в сюжетах о переселении из Монголии).

Подводя итог, отметим, что мотивема переселения в бурятской генеалогической традиции представлена двумя основными мотивами и рядом их вариантов, отражающих как конкретные исторические обстоятельства, так и универсальные повествовательные модели. В рамках данного исследования

проведена типологизация мотивов переселения, выявлены устойчивые алломотивы, региональные различия в восприятии власти, границы и причин движения. Показано, что переселение в фольклорной памяти бурят не является лишь описанием миграции — оно выполняет функции легитимации политического порядка, нарративного обоснования идентичности и символического перехода к новой реальности.

Переселение из Монголии зачастую мотивируется сложной политической обстановкой и притеснениями со стороны монгольских правителей, разного рода конфликтами. Переселение из Прибайкалья же наиболее часто мотивируется нападением русских и начавшимися процессами колонизации: причинами для миграции, как и в случае переселения из Монголии, также становятся военные конфликты, однако в качестве агрессоров выступают «пришедшие с запада люди» (информантами они обозначаются как русские, колонизаторы или казаки). Есть и нетипичная для «монгольского» цикла мотивировка переселения из-за родственных связей.

Характерным для обоих мотивов является описание тех лишений, которые приходится испытывать представителям рода под гнётом старой власти. В отличие от переселений с территории Монголии рода, пришедшие из Западной Бурятии, очевидно, находились в тесном контакте друг с другом, в связи с чем случались конфликты на почве деления пастбищ.

1.6. Синтагматические связи между мотивами

В предыдущих параграфах выделены четыре мотивемы, характерные для бурятских повествований о происхождении племён и родов: чудесное рождение, иноэтническое происхождение, разделение братьев и переселение. На основе обширного сравнительного материала описаны соответствующие мотивы; для части из них показан ряд вариантов, а также приведены их контекстные реализации — алломотивы.

Примечательно, что бурятской повествовательной генеалогической традиции свойственна высокая гибкость синтагматической организации. Как

отмечалось выше, предания о происхождении заметно варьируются по объёму и композиции: от предельно лаконичных сообщений до развернутых нарративов со сложной сюжетной структурой. При этом последовательность и сочетаемость мотивов и мотивов не являются жёстко закреплёнными: эпизоды могут редуцироваться, развертываться в самостоятельные тематические блоки, переставляться местами и встраиваться друг в друга без утраты целостности.

В одном тексте могут сочетаться как мотивы, являющиеся реализациями одной мотивемы, так и разные мотивемы. Например, в первом варианте предания о Буха-нойоне, записанном С. П. Балдаевым [2009: 35], соблюдается следующая синтагматическая последовательность: 1) старик со старухой остаются, брошенные своими детьми – мотив *«обретение детей бездетными людьми»*; 2) одним утром к ним возвращается бык, который впоследствии приносит на рогах люльку с ребенком, которого они усыновляют – мотив *«животное помогает обрести ребенка»*; 3) подросший ребенок знакомится с мальчиком, выходящим из воды – мотив *«зарождение родоначальника в неживой природе»*; 4) родители крадут ребенка и усыновляют – мотив *«перемещение родоначальника из мира божеств»*.

Во втором варианте предания последовательность другая: 1) девушка оскверняет Буха-нойона – мотив *«отречение божества от мира божеств»*; 2) тот в отместку в виде быка «познает» ее и она беременеет – мотив *«животное принуждает к связи»* ; 3) от ребенка отказываются, его находит и выкармливает волшебный бык – мотив *«животное помогает обрести, найти или воспитать детей»*; 4) бездетные шаманки находят ребенка – мотив *«обретение детей бездетными людьми»*; 5) подросший ребенок знакомится с мальчиком, выходящим из воды – мотив *«зарождение родоначальника в неживой природе»*; 6) родители крадут ребенка и усыновляют – мотив *«перемещение родоначальника из мира божеств»*.

В приведённых выше примерах в рамках одного текста реализуются мотивы, относящиеся к одной и той же мотивеме — «чудесное рождение».

Однако в условиях живого бытования повествовательная практика допускает и межмотифемное комбинирование: в одном тексте (а нередко и в разных вариантах одного и того же предания) соплагаются мотивы, представляющие разные мотивемы. Так, в очередной версии предания о племени булагатов [ЦВРК ИМБТ СО РАН, ЛАФ №36, Д. 1262] фиксируется следующая последовательность: 1) Шубугэ ноён является тушемылом Монгольского Сайн хана и вступает в связь с его женой, отчего случается конфликт с правителем, они сбегают, за ними отправляется погоня – вариант мотива переселения из Монголии *«переселение вследствие конфликта с правителем»*; 2) дочь Тайжи хана оскверняет Шубугэ в образе быка – мотив *«отречение от мира божеств»*; 3) Шубугэ ноён в образе быка делает движение в сторону девушки, она беременеет – мотив *«животное принуждает к связи»*; далее повторяется закономерность мотивов из предыдущего предания.

Таким образом, в данном примере реализована последовательность мотивов из двух мотивем – переселение и чудесное рождение. Подобная закономерность встречается также в предании о происхождении закаменских бурят [ЦВРК ИМБТ СО РАН, ОАФ, Д. 290]: 1) племя хонгодоров живет в Монголии, на них нападают враги и они уходят – вариант мотива переселения из Монголии *«переселение из-за неблагоприятных условий»*; 2) остается один мальчик, его укрывает и кормит бык, защищает от нападения, воспитывает до взросления – мотив *«животное помогает обрести, найти или воспитать детей»*; 3) повзрослевший мальчик идет к озеру и встречает четыре лебедицы, крадет одежду одной из них, делает своей женой – мотив *«отречение божества от мира божеств»*.

Возможна и комбинация мотивов трех мотивем, как в предании, записанном М. Н. Хангаловым [Хангалов 2004: 75]: 1) Барга-батур с сыновьями живет около Тобольска, говорит своим сыновьям, на каких территориях им поселиться – мотив разделения братьев *«братья разделяются по наставлению»*; 2) сын Барга-батура Хоридой женится на дочери неба – мотив чудесного рождения *«божество порождает родоначальника»*; 3)

Хоридой некоторое время живет на территории реки Лены, затем кочует в Забайкалье – мотив переселения *«переселение из Предбайкалья»*.

В заключение отметим, что все случаи убедительно демонстрируют модульный характер традиционных генеалогических нарративов: из ограниченного набора устойчивых мотивов конструируются различные синтагматические конфигурации, а набор и последовательность мотивов варьируются от исполнения к исполнению.

ВЫВОДЫ ПО ГЛАВЕ 1

Данная глава обосновывает необходимость уточнения категориального аппарата сказочной прозы применительно к бурятскому материалу и фиксирует методологические трудности разграничения понятий «миф», «легенда» и «предание». В качестве рабочего термина для дальнейшего анализа принимается понятие «предания» в широком смысле: как повествование с установкой на достоверность.

Методологически закрепляется трёхуровневая модель описания повествовательного материала: «мотифема → мотив → алломотив», где мотифема задаёт инвариантное отношение «субъект–объект», мотив конкретизирует его в событийной структуре, а алломотив фиксирует текстовую реализацию. В результате структурного анализа выделяются четыре базовые мотифемы, характерные для бурятских генеалогических преданий: чудесное рождение родоначальника, иноэтническое происхождение родоначальника, разделение братьев и переселение; для каждой определено предикативное ядро и описан спектр вариантов развёртывания. Некоторые мотифемы разлагаются на ряд мотивов и варианты мотивов.

Так, мотифема «чудесное рождение» разлагается на следующие мотивы и варианты: 1) божество порождает родоначальника (варианты мотива: рождение от божества, отречённого от мира божеств; перемещение родоначальника из мира божеств; беременность от божества); 2) волшебный

родитель – животное (варианты: животное принуждает к связи; девушка вступает в связь с животным добровольно); 3) рождение от предмета неживой природы; 4) чудесное обретение детей людьми (варианты: обретение детей бездетными людьми; животное помогает обрести, найти или воспитать детей); 5) зарождение родоначальника в неживой природе; 6) мнимое чудесное рождение.

Мотивема «иноэтническое происхождение» представлена следующими мотивами: 1) брак с женщиной из другого этноса; 2) рождение ребёнка после похищения; 3) ребёнок-найдёныш становится родоначальником.

Мотивема «разделение братьев» включает в себя следующие мотивы: 1) братья разделяются в результате ссоры; 2) братья разделяются по наставлению; 3) братья разделяются самостоятельно.

Мотивема «переселение» представлена следующим образом: 1) мотив переселение из Монголии (варианты: переселение из-за неблагоприятных условий, переселение вследствие конфликта с правителем); 2). мотив переселение из Предбайкалья (варианты: переселение вследствие притеснений со стороны русских, переселение вследствие междоусобных конфликтов, переселение в поисках новых или лучших земель, переселение в результате брака).

Семантика и функции этих мотивов демонстрируют, с одной стороны, сакрализацию происхождения и апелляцию к сверхъестественным посредникам (в блоке чудесного рождения), а с другой — амбивалентность «чужеродности» (в блоке иноэтнического происхождения), объяснительную модель расселения и межплеменных отношений (в блоке разделения братьев) и фиксацию пороговых пространственно-исторических сдвигов (в блоке переселения).

Показана высокая синтагматическая гибкость традиции: мотивемы и мотивы свободно комбинируются, редуцируются или разворачиваются в самостоятельные тематические блоки, переставляются местами и образуют различные конфигурации как внутри одного текста, так и между вариантами

одного и того же предания, что отражает «модульный» характер генеалогического нарратива.

ГЛАВА 2. Интертекстуальные связи генеалогических преданий

2.1. Генеалогические предания в текстах бурятских летописей

Важным направлением в современной гуманитарной науке является сравнительное изучение устной и письменной исторической традиции. Подобный анализ позволяет выявить механизмы сохранения, трансформации и передачи коллективной памяти — в контексте данной работы, прежде всего, памяти генеалогической. Устные нарративы, в отличие от письменных источников, отражают динамичную интерпретацию прошлого, тогда как письменная традиция чаще ассоциируется с официальным, институционализированным знанием, зафиксированным в определённый исторический момент. Для фольклористики такое сравнение особенно ценно, поскольку позволяет проследить, каким образом в народной традиции мифологизируются, интерпретируются и символически переосмысливаются реальные исторические события и персонажи, а также как они сосуществуют с литературными и официальными нарративами.

У бурят, как и у других монголоязычных народов, письменная традиция историописания представлена преимущественно в форме летописей или исторических хроник. В научной литературе к бурятским летописным сочинениям принято относить широкий спектр текстов: от докладов, записок и очерков до кратких историй и компилятивных сводов, которые существенно различаются по объёму, структуре и содержательному наполнению. Объединяющим признаком этих сочинений выступает их основное назначение: фиксация исторического прошлого, связанная с процессами конструирования коллективной памяти и формирования культурной идентичности конкретной этнической общности.

Авторами бурятских исторических хроник, как правило, выступали чиновники из Хоринской, Агинской, Селенгинской и Баргузинской степных дум — органов местного самоуправления бурят, действовавших на территории Российской империи в 1822–1903 годах. В своих работах они опирались преимущественно на широкий круг письменных источников,

включая документы канцелярий степных дум, инородных управ, дацанов и других учреждений. Вместе с тем наряду с письменными материалами активно использовались и фольклорные сведения — прежде всего бурятские легенды и предания, — что определяет синкретический характер летописей и придаёт им значение не только литературных произведений, но и источников, фиксирующих элементы устной традиции.

Бурятские летописцы последовательно и осмысленно обращались к фольклорным нарративам, в том числе к генеалогическим преданиям, составляющим важную часть устной исторической памяти. Как отмечает А. Д. Цендина, генеалогическое восприятие прошлого является одной из характерных черт словесного искусства монголов и определяет специфику монгольской литературной традиции с XIII века вплоть до конца XIX — начала XX века [Цендина 2007: 19]. Это наблюдение в полной мере применимо и к бурятской историографической практике, в рамках которой прослеживается устойчивая тенденция к интеграции родовых легенд и мифологических образов в структуру исторического повествования. Подобные элементы не только обогащают нарратив с точки зрения содержания, но и выполняют важные функции — от сакрализации происхождения до легитимации власти и социального устройства.

Вопрос об интертекстуальных связях фольклорных сюжетов и летописных сочинений представляется актуальным для современного бурятоведения. Прежде он затрагивался в монографическом исследовании Ц. Б. Цыдендамбаева, посвященном бурятским историческим хроникам [1972], в работе А. Б. Соктоева [1976: 126-151] о дореволюционной литературе бурят, а также в работах А. В. Исакова [2024; 2025: 88-104]. Так, Ц. Б. Цыдендамбаев в своей работе фокусирует внимание на вопросе этногенеза бурят и достоверности используемых в летописях преданий, а также интерпретаций образов Баргу-батара, Хоридоя и прочих упоминаемых в текстах личностей: «Надо отдать должное хоринским летописцам, которые не только использовали народные легенды, но и стремились в известной мере дополнить

или даже переработать их, исходя из требований своего времени» [Цыдендамбаев 1972: 182]. А. Б. Соктоев делает акцент на споре и полемике между «дописменным» и «письменным» видением истории, которые отражаются в летописных сочинениях. А. В. Исаков исследует специфику отражения фольклорных исторических преданий в историко-хроникальных сочинениях XVIII – начала XX вв. Автор анализирует, какую роль играли фольклорные сюжеты при конструировании исторической и этнокультурной идентичности, а также способы их интеграции в официальные историко-хроникальные тексты.

Значимой в данном контексте представляется статья «Интертекстуальные включения в бурятских летописных текстах» [Бадмаева, Жамсоев 2019]. Авторы исследуют интертекстуальные связи бурятской анонимной летописи «Ацагатский очерк о хори-бурятах» (*Qori buriyad tuqai Aṣayad-tu bičigdegseṇ tobči teiṇke*), с устными преданиями хоринцев, а также с монгольскими летописными источниками, такими как «Сокровенное сказание монголов» (1240), «Алтан тобчи» Лубсан Данзана (1620) и «Эрдэнийн тобчи» Санан Сэцэна (1662). В статье показано, что фольклорные включения могут рассматриваться как осознанная интертекстуальная стратегия хронистов, целенаправленно обращающихся к устной традиции с целью усиления авторитетности и легитимности письменного нарратива.

В данном параграфе мы обращаемся к концепту интертекстуальности, понимаемой не только как система литературных заимствований, но и как механизм культурной памяти и стратегии смысловой трансформации. В основе подхода лежит трактовка интертекстуальности, предложенная Ю. Кристевой, согласно которой «"литературное слово" представляет собой не точку (фиксированный смысл), но пересечение текстуальных поверхностей, диалог целого ряда видов письма: писателя, адресата (или персонажа), актуального или предшествующего культурного контекста» [Кристева 2013: 72]. Эта модель позволяет рассматривать бурятские летописные сочинения не как замкнутые повествовательные формы, а как интертекстуальные узлы, в

которых фольклорная и письменная традиции взаимодействуют, перекликаясь с каноническими текстами центральноазиатского культурного пространства.

Особое внимание уделяется понятиям гипертекста и архитекта в понимании Ж. Женетта [Genette 1997], в рамках которых летописные нарративы рассматриваются как гипертекстуальные трансформации устных преданий и монгольских хроник. Эти трансформации могут проявляться в виде прямого заимствования, аллюзий, сюжетных параллелей, а также идейной переориентации исходного материала.

Дополнительную методологическую опору даёт позиция Грэма Аллана [Allen 2000], согласно которой интертекстуальность следует понимать как социально-историческую практику, отражающую процессы культурной репрезентации, властного дискурса и политики идентичности. С этой точки зрения, включение фольклорных мотивов и преданий в тексты бурятских летописей трактуется как осознанная стратегия авторов, направленная на сакрализацию происхождения, легитимацию социальной и этнической структуры, а также интеграцию локальных историй в более широкие культурные и идеологические рамки (монгольские, буддийские, имперские). Такое понимание интертекстуальности позволяет выявить динамику смыслов, сопровождающую трансформацию устной генеалогической традиции в письменную хроникальную форму.

Проведённый в первой главе структурно-семантический анализ мотифем и мотивов создает методологическую основу для последующего рассмотрения способов включения генеалогических нарративных структур в состав бурятских летописных сочинений. В данном параграфе основное внимание будет сосредоточено на выявлении тех мотифем, которые наиболее активно интегрировались в письменную историко-родословную традицию, а также на анализе характерных трансформаций, сопровождавших переход сюжетных компонентов из устной формы в летописный текст. К числу ключевых мотифем, подлежащих специальному рассмотрению, относятся: чудесное рождение, иноэтническое происхождение, разделение братьев и

переселение — как отражение фундаментальных моделей родовой организации и этнокультурной самоидентификации в традиционном сознании бурят.

Чудесное рождение. Мотивема чудесного рождения, несмотря на мифопоэтическую природу, широко представлена в бурятских летописных сочинениях и фигурирует в различных интерпретациях. В записках Доржи Дарбаева о «Доклад о происхождении одиннадцати хоринских родов» (1839) представлен широко распространенный сюжет происхождения одиннадцати родоначальников: «Хоринский народ произошел в древности от лебедя... Существует легенда-предание о том, что от человека по имени Хоридой родились 11 сыновей» [Бурятские летописи 1995: 172].

В сочинении Тугулдура Тобоева «Предание о прежней жизни хоринских и агинских бурят» (*Qori kiged ayu-yin buriyad-nar-un urida-dayan boluysan anu*, 1863) и летописи Вандана Юмсунова «История происхождения хоринского народа одиннадцати отцов» (*Qori-yin arban nigen ečige-yin jon-u uy ijayur-un toyuji*, 1875) также упоминается Хоридой, однако эпизод встречи с волшебной лебедицей опущен. Вместо этого супругой Хоридоя становится Алан-Гоа, героиня монгольских хроник, выступающая прародительницей рода Борджигин [Цендина 2007: 159]. Это свидетельствует о целенаправленном заимствовании элементов монгольской историографической традиции, а включение образа Алан-Гоа — о стремлении хронистов символически соотнести происхождение хоринцев с «золотым родом» Чингисхана. Однако, по замечанию Ц. Б. Цыдендамбаева «нельзя считать особенно правильным то, что они [хоринские летописцы] пишут о тесной связи прошлого хоринцев с монголами» [Цыдендамбаев 1972: 179].

Примечательно, что в селенгинской хронике «История монголо-бурят, сочиненная Дамби-Жалцаном Ломбоцыреновым, дархан-тайшой селенгинских монголо-бурят» (*Selengge-yin mongyol buriyad-un darqan tayışan Danbi Jilčan Lombučeren-u jokiyaısan mongyol buriyad-un teüke*, 1862) соединяются два сюжета — «лебединый» (характерный для хоринцев) и

булагатский, связанный с образом быка-прародителя. В частности, упоминается шаманка Асуйхан, происходившая из ойрат-бурят, подвластных Чингис-хану, которая «обитала на берегу Байкал-моря» [Там же: 103]. Согласно летописному тексту, она вступила в связь с сивым быком, которого восприняла как посланника Бурхан-Тэнгри, и родила двух сыновей — Бурядая и Хоридоя. Данная версия отличается от устной традиции, в которой Асуйхан, как правило, выступает приёмной матерью чудесным образом рождённого ребёнка, не участвуя в акте физического зачатия. Более того, в этой хронике происходит переосмысление генеалогической схемы: Эхирит и Булагат не выступают приемными детьми Асуйхан, как в фольклорных вариантах, а представлены потомками Бурядая, т.е. её внуками. Таким образом, в тексте наблюдается контаминация мотивов чудесного рождения и разделения братьев. Примечательно, что в данной версии братьев только двое (Бурядай и Хоридой), но структура генеалогического нарратива сохраняется. Завершение эпизода, в котором Хоридой призывает свою мать-шаманку, после чего возникает сильный холодный ветер и «девушка, замерзнув и обессилив, оказалась в объятиях Хоридоя» [Там же: 104], дополняет картину слияния булагатского и хоринского преданий.

Вариант предания о шаманке Асуйхан и её сыновьях зафиксирован также в другой селенгинской хронике «Бичихан запискэ» – «Краткая записка» (1833), в разделе «Западные роды». В этом тексте изложена иная версия происхождения трёх родоначальников: «Однажды она [Асуйхан] нашла троих мальчиков, появившихся из морской пены: старшего звали Булагад, среднего – Хоридой, младшего – Эхирид» [Там же: 152]. Данный эпизод демонстрирует вариативность мотивов чудесного рождения в бурятской летописной традиции.

В хронике Цыжиба Цыренова «Сокращённая история баргузинских бурят с присовокуплением документов» (*Baryujin-u buriyad jon-u teüke-yin tobči bičig qabsuraγalta-luy-a selte orosiba*, 1917) приводятся две версии предания о происхождении племён эхирит и булагат. Согласно первой версии,

предки этих племён – две девушки Шутухэн и Шодой – происходили из монгольских родов хонготор и боронут. Во время переселения, находясь в пути, они родили двух мальчиков: один был спрятан в бычью яму – от него впоследствии произошли булагаты; другой был укрыт в яру – от него пошли эхириты [Румянцев 1956: 43]. В этом эпизоде представлены сразу три мотивемы: чудесное рождение (через описание необычных обстоятельств появления детей – они спрятаны в особых местах), иноэтническое происхождение (героини принадлежат к монгольским родам), а также переселение (роды происходят в дороге, в условиях кочевья).

В другой версии предания, зафиксированной в той же хронике, рассказывается о человеке по имени Тарилан из рода боролонут и его жене Алайхан-шаманке, которые приютили и воспитали двух мальчиков — Эхирита и Булагата, бежавших из Монголии. Впоследствии окружающие позавидовали их благополучию и замыслили недоброе, после чего приёмная мать отправила мальчиков на восток, где они основали собственные роды и впоследствии размножились [Румянцев 1956: 44]. В этом эпизоде также прослеживаются ключевые мотивемы: *иноэтническое происхождение* (Эхирит и Булагат прибывают из Монголии), *переселение* (вынужденный уход на восток), а также приёмное воспитание – вариант мотивемы *чудесного рождения*. Таким образом, данная версия, наряду с предыдущей, отражает характерную для баргузинской традиции тенденцию к вариативности сюжетов и акценту на племенном происхождении, не обязательно вписанном в буддийский дискурс, но укоренённом в локальной этнической памяти.

В случае селенгинских и баргузинских хроник, на наш взгляд, можно говорить о формировании особой традиции историописания, отличной от хоринской. В этих текстах генеалогические предания получают иную интерпретацию: акцент смещается с религиозной легитимации через буддийский дискурс на консолидацию племенной идентичности. Это, вероятно, связано с этнополитическим контекстом формирования Селенгинской и Баргузинской дум, в составе которых, в отличие от более

однородной Хоринской, присутствовали представители различных этнических и родовых групп. В условиях многообразия социальных и культурных происхождений возникает стремление к созданию интегративного нарратива, объединяющего различные племена и роды бурят через общее мифо-историческое прошлое, а не через включение в пан-буддийскую картину мира.

Таким образом, в корпусе бурятских исторических сочинений мотивема чудесного рождения получает различное воплощение через набор устойчивых мотивов, среди которых можно выделить: *«божество порождает родоначальника»*, *«животное порождает родоначальника»* и *«самопорождение волшебных детей»*. Прослеживается целенаправленное заимствование элементов монгольской традиции. Включение фольклорных генеалогических мотивов и элементов из монгольских хроник в летописный текст бурятскими авторами можно рассматривать как реализацию интертекстуальной стратегии, описанной Ю. Кристевой, согласно которой *«литературный текст размещается во множестве текстов»* и *«своей манерой писать... автор живет в истории, и в тексте отображается общество»* [Кристева 2013: 103].

Иноэтническое происхождение. Одной из ключевых стратегий сакрализации происхождения в бурятских летописных сочинениях является апелляция к образам и сюжетам, связанным с иноэтническими, прежде всего тибетскими и монгольскими, корнями родоначальников. Такая нарративная схема выражает мотивему иноэтнического происхождения, которая реализуется через включение в исторические хроники фигур и эпизодов, заимствованных из внешней традиции. Примечательно, что данная стратегия не присуща фольклорным текстам, а общая мотивема связана с влиянием тибетской и монгольской литературы [Цендина 2007: 99].

Так, в летописи Аюуши Саагиева «Сочинение о генеалогии ханов, начиная от древнего индийского многими возведенного хагана Маха-Самади, тибетских и монгольских ханов, о происхождении народности, называемой

хори, и титула хоринского дайчин-нойона и прочих на основе письменных историй и шастр о древних ханах, присоединив к ним легенды и устные предания стариков» (*Erten-ü olan-a ergügedügsen enedkeg-ün mah-a-a samadi qayan-ača ekilen tübed ba mongγol-un qad: qori kemekü ulus-un uγ ba qori-yin dayičing noyan čolu-yin uγ terigüten-ü üy-e toγ-a-yi erten-ü qad-un domuγ-un bičig ba šastir-un jüil erten-ü ebüged-ün aman domuγ üge nügüd-lüge neyilegülen quriyaju bisimui*, 1843) первая часть сочинения почти дословно воспроизводит начальные параграфы средневековых монгольских летописей. Родословие Чингис-хана начинается с Борте-Чино и Гоа-Марал, которые в данной версии трактуются как выходцы из Тибета, что придаёт династии особый сакральный статус. При этом Хоридой-мэргэн в летописи Саагиева отождествляется с Хорилартай-Мергеном из монгольской хроники [Там же: 79], а имя Барга-Батора – фигуры, традиционно считающейся отцом Хоридоя в фольклорных текстах – появляется лишь во второй части сочинения, уже после описания монгольской и тибетской династий [Бурятские летописи 1995: 208]. Как отмечал Ж. Женетт, гипертекст создаётся путём трансформации или имитации гипотекста — ранее существующего текста [Genette 1997: 5]. В этом контексте летопись Аюуши Саагиева может быть интерпретирована как гипертекст по отношению к тибетским и монгольским хроникам.

Аналогичное построение родословной наблюдается и в летописи В. Юмсунова, где Баргу-Батор вводится в повествование в контексте подробного описания тибетской царской линии, к которой, согласно автору, он имеет непосредственное отношение. Подобная нарративная структура воспроизводится и в сочинении Ш.-Н. Хобитуева «История происхождения бурят 11 хоринских родов, входящих в состав народности бурят, проживающих в Восточной Сибири Российской империи» (*Ros-un güriin-ü jегün Sibiiri-yin dotura aγči buriyad kemekü yasutan jon-u terigün γaruγsan ba tegün dotura-ača qori-yin 11 ečige-yin buriyad jon-u tegüke*, 1887), что позволяет говорить о сложившейся модели, согласно которой происхождение хоринцев последовательно возводится к внешнему, тибетскому или монгольскому,

источнику. Эта интертекстуальная стратегия позволяет летописцам встроить локальную родовую историю в более широкий культурно-исторический контекст Центральной Азии.

Таким образом, мотивема иноэтнического происхождения в бурятских летописях реализуется преимущественно через включение в структуру родословного повествования персонажей и сюжетов, восходящих к тибетской и монгольской историко-мифологической традиции. При этом характерные для данной мотивемы элементы, зафиксированные в устной традиции, такие как мотив брака с чужеземной женщиной, усыновление и др., в письменных источниках, как правило, не воспроизводятся. В большинстве случаев сохраняется лишь общая направленность мотивемы, связанная с демонстрацией внешнего, «чужого» происхождения. Её функция в летописном повествовании также претерпевает изменения: если в устных преданиях мотив иноэтничности часто служит подтверждением нормы экзогамности и объяснением культурного многообразия, то в летописных сочинениях он трансформируется в механизм сакрализации происхождения через символическое соединение с авторитетной внешней традицией, тибетской или монгольской. Таким образом, происходит переосмысление мотивемы: из объяснительной и социально-регулятивной она становится инструментом идеологической легитимации. Интертекстуальность здесь функционирует не только как литературная техника, но и как форма исторической репрезентации, участвующая в производстве коллективной идентичности [Allen 2006: 56]. Включение в летописи тибетских и монгольских родословий служит именно таким механизмом — символического включения локального в глобальное, сакрального в политическое.

Переселение. Мотивема переселения также встречается в ряде бурятских летописей. В ряде хроник она используется для объяснения территориального размещения родов, символического перехода из «внешнего» пространства (Монголии или Предбайкалья) во «внутреннее»

(земли нынешней Бурятии), а также как средство утверждения новой коллективной идентичности.

Во все хоринские летописи также включено предание о Бальжин-хатан о перекочевке одиннадцати хоринских отоков из Монголии в Россию. Согласно тексту Дарбаева хоринцы откочевали из-за тяжелой жизни, что характерно и для фольклорных нарративов. Особенностью летописного текста становится упоминание монгольских и тибетских лам, которые на новых территориях стали распространять буддийское учение [Бурятские летописи 1995: 170].

Пример использования данного мотива также представлен в селенгинской «Бичихан запискэ» — «Краткой записке», составленной несколькими авторами. Данный текст содержит последовательное изложение историй южных родов — атаганов, ашабагатов, сартулов, первых, вторых и третьих табангутов, узонов, сонголов, хатагинов и подгородного рода, — каждому из которых посвящена отдельная глава. Во вступительных частях этих глав систематически приводятся генеалогические предания, в которых акцентировано происхождение рода из Монголии и последующее переселение. Так, атаганы «вышли из пределов монгольских земель» [Там же: 133]; ашабагаты ранее «были подданными монгольского Сайн-хана» [Там же: 136]; сартулы «подчинялись Империи Чингис-хана» [Там же: 137]; табангуты «вышли из Монголии» [Там же: 139]; предки узонов «в далекие времена жили в Монголии» [Там же: 143]; сонголы «происходят из монгольского хошуна» [Там же: 144]; хатагины «находились в подданстве у Сайн-хана» [Там же: 147].

Примечательно, что все сюжеты, содержащие данный мотив, идеологически окрашены. Как отмечает А. В. Исаков: «Исходя из политических соображений, авторы хроник стремились обосновать положительную роль Российского государства в истории бурятского народа» [Исаков 2025: 104].

В баргузинских хрониках нашел отражение мотив переселения из Предбайкалья. В анонимной летописи «Краткое повествование о старинной

истории Баргузина» (*Barγuḡin-u qaγuḡin domuγ-un tobči tedüi-yin ögülel*; начало XIX в. [Румянцев 1956: 37]) описывается перекочёвка рода авазай с берегов реки Лены в долину Баргузина и последующее противостояние бурят и эвенков. Также указывается, что впоследствии русская администрация урегулировала земельный спор в пользу бурят. Все эти элементы характерны для фольклорных генеалогических нарративов о переселении из Предбайкалья.

В другой хронике «Сокращённая история баргузинских бурят с присовокуплением документов» (*Barγuḡin-u buriyad jon-u teüke-yin tobči bičig qabsurayalta-luy-a selte orosiba*, 1917) Цыжиба Цыренова говорится, что в 1700-х годах предки начали перекочёвывать в Баргузин, впоследствии были объединены с эвенками российской администрацией в один хошун.

В летописи Цэдэбжаба Сахарова «Историческое предание о давнем прибытии баргузинских бурят в 1740 году с северо-западной стороны Байкала-моря во главе с Ондирой Шэбшэгэй» (*Barγuḡin-u buriyad-nar-un erte urida dalai-yin qoyin-a-ača 1740 on Barγuḡin-du Onderui Sibseg-ee-un dūr-tei negüjüü iregsen teüke domuγ*, нач. 1880-х гг. [Цыдендамбаев 1972: 145]) также говорится о переселении и притеснении бурят эвенками. Нарратив сопровождается рядом конкретных деталей: эвенки вынуждали бурят строить «длинную изгородь», запрещали выпускать скот, переходить через реки Баргузин и Харасун, а также ограничивали выпас скота в определённых местах. В числе действующих лиц упоминается эвенкийский нойон по имени Зугэ, занимавшийся грабежом. Позже тайша Сахар Ондреев примирил бурят и эвенков, заключив между ними соглашение [Румянцев 1956: 54]. При этом ни в одной из хроник не упоминаются мотивы притеснения бурят русскими или переселения из-за женитьбы.

Таким образом, мотифема переселения занимает значительное место в структуре бурятских летописных текстов. В хоринских, селенгинских и баргузинских хрониках последовательно фиксируются мотивы переселения из Монголии и Предбайкалья, причём в каждом случае данный процесс интерпретируется как положительное, созидательное событие. Особенно это

характерно для летописной традиции хоринцев и селенгинских бурят, где переселение выступает не только как акт обретения нового пространства, но и как символ упорядочивания социальной структуры.

В летописях баргузинского происхождения переселение также сопровождается упоминаниями о приходе русской администрации, однако эти упоминания носят сглаженный, нейтральный характер, в отличие от устных преданий, где ярко описываются притеснения с их стороны. Как справедливо отмечает А. В. Исаков, образы русских в данных текстах «трансформированы таким образом, чтобы смягчить антагонистический сюжет и приблизить фольклорную память к официальному нарративу» [Исаков 2025: 105]. Это свидетельствует о сложном взаимодействии устной традиции с внешне навязываемой исторической парадигмой, где летописный текст выступает как медиатор между локальной идентичностью и имперским дискурсом.

Разделение братьев. Мотивема разделения братьев занимает важное место в структуре бурятских летописных сочинений и служит ключевым элементом в моделировании этногенетических представлений. В частности, Д. Дарбаев посвящает третью часть своего сочинения подробному изложению широко распространённого варианта предания, согласно которому сыновья Баргу-Батора – Оледэй, Бурядай и Хоридой – после совместного проживания расстаются и разъезжаются по разным территориям. Впоследствии они становятся родоначальниками ойратов, бурят и хори-бурят соответственно [Бурятские летописи 1995: 174]. Аналогичный сюжет встречается и в «Ацагатском очерке», где имена братьев варьируются — Улид, Бурид и Хорид [Жамсоев 2020: 195].

В «Сокращённой истории баргузинских бурят» та же структура мотива сохраняется, но персонажи носят другие имена — Илюдэр-мэргэн, Гур-бурят и Хоридай-мэргэн. При этом автор подчёркивает, что хоринские, эхиритские и булагатские роды имеют общее происхождение с «четырьмя ойратскими туменами», что демонстрирует стремление интегрировать локальные этногенетические нарративы в более широкий пан-монгольский контекст

[Румянцев 1956: 42]. Интересен и сюжет в летописи Ш.-Н. Хобитуева, где речь идёт уже не о трёх, а только о двух братьях — Буряте и Хоридае, что может указывать на упрощение или локализацию общего мотива в рамках конкретной родовой традиции.

Анализ этих сюжетов позволяет выделить несколько характерных черт. Во-первых, монгольское происхождение родов в большинстве случаев не акцентируется и явно не артикулируется как основа этнической идентичности, несмотря на возможные отсылки к общей монгольской истории. Это говорит о том, что для авторов летописей более значимыми были локальные родовые и племенные связи, чем включённость в панмонгольский дискурс. Во-вторых, мотив разделения братьев подчеркивает не тождественность, а скорее родственную сопричастность различных бурятских групп. Так, хори и буряты, эхириты и булагаты признаются происходящими от общих предков, однако описываются как отдельные и автономные общности, каждая из которых имеет собственную территорию, историю и культурную специфику.

Таким образом, мотив расхождения братьев в бурятских летописях выполняет сразу несколько функций: он структурирует повествование о происхождении племён, символически легитимирует территориальное и социальное разделение, а также служит средством выражения и закрепления внутреннего разнообразия бурятского этноса при сохранении идеи единого истока.

Позиционирование генеалогического предания в структуре летописи. Анализ структуры бурятских летописей позволяет выделить две основные композиционные стратегии, связанные с включением генеалогических преданий.

Первая из них предполагает размещение генеалогических мотивов — а именно *чудесное рождение и переселение* — в начало повествования, где они служат точкой отсчёта истории рода. Такая структура характерна, в частности, для хроник хоринских бурят. В докладе Д. Дарбаева, включающем три самостоятельных текста, предание о происхождении хоринцев от Баргу-

батора вводится во вступительных фразах каждого из них: «Хоринцы ведут происхождение от Баргу-дайчина...» [Бурятские летописи 1995: 170]; «В давнее время жил один человек... по имени Баргу-батор» [Там же: 174]. Аналогичная модель наблюдается в «Ацагатском очерке» неизвестного автора, где в прологе приведены две версии происхождения хоринцев, при этом сам автор сопровождает повествование характерным комментарием: «Вот такие пустые небылицы старины я решил включить в своё повествование» [Жамсоев 2020: 193]. Та же схема соблюдается в хронике Д.-Ж. Лумбуцыренова: фраза «Предание гласит, что шаманка Асуйхан... обитала на берегу Байкала-моря» [Бурятские летописи 1995: 103] помещается в самое начало повествования, и далее хоринский и булагатский мотивы чудесного рождения объединяются в эпизод общего происхождения.

Подобные вступления сопровождаются маркерами архаичности — «в незапамятные времена», «древность», «старые времена», которые придают образам Баргу-Батора, Хоридоя, Эхирита, Булагата и шаманки Асуйхан черты сакральных первопредков, приближая хронику к фольклорному нарративу. В то же время летописцы дистанцируются от этих «небылиц», что может свидетельствовать о двойственной функции предания — как компонента культурной памяти и одновременно литературной условности.

Мотив переселения также нередко располагается в начале летописного повествования, выполняя функцию своеобразной отправной точки в конструировании исторической памяти. Так, в тексте «Бичихан запискэ» переселение из Монголии помещено в самое начало нарратива и тем самым маркирует начало «истинной» истории родов, выступая в качестве основания их легитимного присутствия на новой территории. Аналогично в таких хрониках, как «Краткое повествование о старинной истории Баргузина» и «История перекочевки», переселение из Предбайкалья также занимает начальную позицию, задавая временную и смысловую рамку всему последующему изложению.

Подобное расположение мотива переселения подчеркивает его статус ключевого события, через которое начинается упорядоченное историческое бытие рода или племени. В этом контексте переселение приобретает черты не только физического перемещения, но и метафорического перехода от хаоса к порядку, от неустроенности к основанию новой социальной и территориальной структуры. Таким образом, вводное расположение переселения в структуре летописного текста отражает фольклорную логику сотворения мира, где движение предков становится актом сотворения нового этносоциального пространства.

Вторая стратегия связана с включением генеалогического сюжета в более поздний момент повествования, после экспозиции, связанной с историей монгольских или тибетских правителей.

В летописи Аюуши Саагиева первая часть практически дословно воспроизводит параграфы из монгольских летописных сочинений, где предки Чингис-хана, Борте-Чино и Гоа-Марал, наделяются тибетским происхождением. Хоридой-мэргэн приравнивается к Хорилартай-Мергену [Сокровенное сказание 1941: 79], а Баргу-батор появляется лишь во второй части — *«Хори зоной уг гарбал»* («Происхождение народа Хори»). Схожая структура наблюдается в сочинениях В. Юмсунова и Ш.-Н. Хобитуева, где образы Баргу и его потомков оказываются второстепенными по отношению к линиям тибетских царей и буддийской истории. Более того, в ряде случаев фиксируются нетипичные для устной традиции версии предания: например, у Хобитуева у Баргу два сына вместо трёх, а повествование сосредоточено преимущественно на истории распространения буддизма.

В «Сокращённой истории» упоминание о предке Баргу-Багатуре — «Наш предок Баргу-Багатур [там] жил» — появляется лишь после перечисления ключевых фигур монгольского эпического и историко-религиозного нарратива: Буртэ-Чоно-хана, самого Богдо Чингис-хана, а также эпизода, связанного с приглашением тибетских мудрецов и распространением буддийской религии [Румянцев 1956: 40].

Аналогичный повествовательный приём используется в селенгинской хронике «История возникновения шести селенгинских родов» Будажаба Будаева. В самом начале летописного повествования упоминается некая индийская страна Сумдэрэ, за которой следуют краткие сведения об Индии, Китае, Японии и России. При этом какая-либо культурная или религиозная преемственность между этими странами и историей бурятского народа в тексте не обосновывается [Бурятские летописи 1995]. Несмотря на отсутствие явных аргументов в пользу преемственности, само построение введения, вероятно, восходит к хоринской летописной традиции, где подобная структура использовалась для символического включения этнической истории в буддийский культурный мир. Генеалогические элементы в данной хронике сводятся к упоминанию имён родоначальников — Булагата, Эхирита и их потомков, представленных в виде шести булагатских и восьми эхиритских родов.

Подобное смещение акцентов трансформирует статус родоначальников: из сакральных предков они превращаются в исторические фигуры, встроенные в общий ход политико-религиозной истории региона. Если в первом типе композиций генеалогическое предание выполняет функцию сакрализации начала, то во втором оно оказывается средством интеграции локального этногенетического нарратива в «высокую» повествовательную рамку — тибетскую, монгольскую, буддийскую. Это согласуется с наблюдением Ц. Б. Цыдендамбаева о том, что включение таких сюжетов отражает идеологические установки времени и стремление хронистов укрепить авторитет правящей элиты через её связь с престижными традициями [Цыдендамбаев 1972: 59].

Таким образом, вариативность расположения генеалогического повествования в структуре летописи — в начале или внутри текста — свидетельствует о разной нарративной функции одних и тех же мотивов. От сакрализующего пролога до рационализированного эпизода, они служат

инструментом идеологического проектирования прошлого и средством выражения коллективной идентичности.

Вариативность персонажей. Помимо расположения сюжета в структуре повествования той или иной хроники, для анализа прагматики генеалогических преданий весьма показательным является то, каким образом представляются упоминаемые в них образы, какими качествами они наделяются.

Баргу-батор. Чаще всего Баргу-батор именно в хоринских летописях представляется как «монгольский», либо так или иначе связанный с Монголией и монгольскими правителями. Так, в первой и второй части доклада Д. Дарбаева, говорится: «... Баргу-дайчина, главного из трех сановников *монгольского* (здесь и далее курсив наш – З. Д.) Алтан-хана» [Бурядайт түүхэ бэшэгүүд 1992:170], «В истории *монгольских* ханов упоминается человек – Баргу-Дайчин» [Бурятские летописи 1995:172]. А. Саагиев: «В давнее время за двенадцать поколений до Чингиса в *Монголии* жил Добу Мэргэн. В то же время жил тумэтский дайчин ноён Барга Баатар» [Бурядайт түүхэ бэшэгүүд 1992:8] (перевод мой – З. Д.). Т. Тобоев: «...Баргу батор дайчин нойона *монгольских* двух тумэтов...» [Бурятские летописи 1995:5]. Д. Бубеев: «У младшего из трех сыновей *монгольского* Баргу-батора дайчин нойона...» [перевод мой – З. Д.] [ЦВРК ИМБТ СО РАН, ОАФ, М-І-34, Л. 1]. Примечательно, что в случае обозначения Баргу-батора как «монгольского» в тексте говорится лишь о его младшем сыне Хоридое, а старшие братья никак не упоминаются. Очевидно, что в этих случаях, с одной стороны, подчеркивается монгольское происхождение хоринцев, а с другой – через генеалогический сюжет и образ собственного первопредка Хоридоя в то же время реализуется идея об их «отдельности», т.е. самобытности.

В одной из рассматриваемых нами летописях образ Баргу-батора непосредственно связан с Тибетом. Так, Вандан Юмсунов в «Истории происхождения одиннадцати хоринских родов» пишет: «...один из сановников <тибетского царя> по имени Барга батор тайсун нойон взял с собою младшего

сына царя по имени Буртэ Шоно и бежал с ним...» [З: 37]. Здесь также находит отражение тенденция связывать историю хоринцев с Тибетом, уже непосредственно через образ первопредка.

Также Баргу-батор может представляться как некто сильный, могущественный, при этом его этническая или территориальная принадлежность никак не обозначается, в отличие от случаев, упомянутых выше. Так, в третьей части сочинения Д. Дарбаева говорится: «В давнее время жил один человек, очень *именитый, могущественный и богатый*, по имени Баргу-батор... Тот Баргу обладал самыми лучшими конями и множеством рабов и был, говорят, метким стрелком» [Бурятские летописи 1995: 174]. В Ацагатском очерке: «...прославленный могучий Баргу-батор, или Баргуд...» [Жамсоев 2020: 194]. У Ш-Н. Хобитуева же герой не наделяется никакими качествами, и его принадлежность также никак не обозначается: «... у Баргу-батора, оставшегося в местности Баргузин...» [Бадмаева 2018: 236].

Хоридой. Если Баргу-батор в бурятском фольклоре может представляться как предок всех бурятских родоплеменных групп, то образ Хоридоя всегда имеет непосредственное отношение к хоринцам. Некоторые исследователи считают, что этноним «хори» является производным от имени Хоридой, а в его образах не наблюдается высокой вариативности.

В хоринских летописях Хоридой – это младший сын Баргу-батора, а его одиннадцать сыновей становятся праотцами одиннадцати хоринских родов. В селенгинских и баргузинских хрониках Хоридой – это один из двух или трех детей шаманки Асуйхан. Мать его сыновей либо никак не упоминается (как в отчете Д. Дарбаева), либо ей является волшебная дева-лебедь (как в Ацагатском очерке), либо две младшие жены Хоридоя с именами Шаралдай и Нагатай (как в летописях Т. Тобоева, В. Юмсунова, Ш-Н. Хобитуева, Д. Бубеева).

Однако, наблюдаются и некоторые отклонения от данного порядка. Например, в сочинении А. Саагиева образ хори-тумэтского Хоридой-мэргэна отождествляется с Хорилартай-мэргэном из «Сокровенного сказания», что

делает его также и праотцом самого Чингис-хана. Анонимный же автор «Ацагатского очерка» утверждает, что младшего сына Баргу-батара на самом деле звали Хорид, а человек по имени Хоридой-мэргэн – не сын Баргу-батара, а его зять: «Единственную дочь, которую звали Баргужин-гуа, выдали замуж за хори-тумэтского Хоридой-мэргэна». Возможно, таким образом автор пытался опровергнуть версию А. Саагиева, «разделив» образы из Сокровенного сказания и праотца хоринцев.

Асуйхан. Асуйхан в различных бурятских летописях предстает в нескольких интерпретациях, что отражает характерную для преданий гибкость имен и функций персонажей. В одних источниках она обозначается как происходящая из среды ойрат-бурят, подвластных Чингис-хану [Бурятские летописи 1995: 103], в других именуется «нашей прародительницей шаманкой Асуйхан» [Там же: 152], а в ряде версий выступает под именем Алайхан-шаманка [Румянцев 1956: 43], воспитавшая Эхирита и Булагата. Примечательно, что в летописной традиции отсутствует прямое упоминание шаманки Хусуйхэн, широко известной в устной версии преданий, однако встречается фигура по имени Шутухэн — вероятно, вариант или замена имени Хусуйхэн в письменной передаче [Там же]. Возможно, образ Асуйхан, как и близкие к нему женские фигуры, служит маркером как этнической идентичности, так и символической легитимации рода через связь с шаманской традицией.

Очевидно, что для этнических групп бурят образы родоначальников Баргу-батара и Хоридоя, шаманки Асуйхан представляют исключительную важность. Все значимые летописные сочинения, посвящённые истории этнических групп, так или иначе обращаются к их образам и связанным с ними генеалогическим сюжетам. Этот факт свидетельствует о том, что циклизация на основе их образов является общим стержнем всех летописей бурят.

Как отмечает Я. Ассман, «любая спланирующая группа стремится создать и обеспечить за собой места, которые являются для нее не только сценой совместной деятельности, но и символами ее идентичности, а также

опорными пунктами воспоминания» [Ассман 2004: 40]. Обратившись к данному тезису в контексте рассматриваемых в данном исследовании материалов, можно прийти к выводу, что первопредки и связанные с ними предания генеалогического толка являются этими самыми опорными пунктами для бурятских групп.

Через рассмотренные генеалогические мотивы и образы первопредков в летописных сочинениях может реализовываться идея о принадлежности к чему-то большому (хоринцы и индо-тибетский буддийский мир, монгольская империя), идеи о едином происхождении западных и восточных бурят (первопредки как кровные братья), а также обоснование права на свою самостоятельность (племя Хори или одиннадцать родов как отдельные единицы, равно как и откочевавшие из Монголии роды селенгинских бурят). Это может проявляться через расположение мотива в тексте летописи, интертекстуальные связи с другими летописными сочинениями (например, «Сокровенное сказание монголов»), а также через сами образы фольклорных персонажей.

2.2. Генеалогические предания и родословные таблицы

Генеалогические или родословные таблицы представляют собой структурированные схемы, отражающие родственные связи внутри семей, родов и племён. Подобные формы фиксации родоплеменной информации являются универсальным феноменом, встречающимся во многих традиционных культурах мира. В историографической традиции монгольских народов они занимают важное место, начиная, по меньшей мере, с XIII века. Так, Рашид-ад-Дин указывал, что у монголов «у всех их выверенная родословная, поелику обычай монголов таков, что они сохраняют происхождение предков и дедов своих» [Рашид-ад-Дин 1858: 88].

Несмотря на последующее влияние тибетской, китайской и российской традиций письма и исторического знания, родословные продолжали играть значимую роль в социальной и культурной жизни, особенно в традиционном

бурятском обществе. Здесь знание своей генеалогии выходило за рамки этнографической памяти и выполняло важные социальные функции: оно позволяло индивиду определить своё место в структуре рода, регулировало брачные связи и укрепляло коллективную идентичность.

Генеалогические сведения передавались как в устной, так и в письменной форме. Наряду с графическими схемами, включающими перечень предков и их потомков, генеалогии рассказывались в виде повествований — зачастую в контексте преданий о происхождении рода. В быту и на ритуальных мероприятиях знание родословной проверялось, особенно у детей, которым задавали вопросы о предках по восходящей и нисходящей линиям, начиная от мифического предка вплоть до себя самого. Ошибки в воспроизведении воспринимались как повод для дальнейшего обучения и обращения к старшим поколениям [Балдаев 2009: 31].

Как подчеркивал Б. Петри, «почтенному и уважающему себя буряту стыдно не знать всех своих предков подряд» — память о родословной укреплялась через религиозные практики и ритуальные формулы [Петри 1925: 42]. Таким образом, родословные не только сохраняли историческую информацию, но и включались в более широкий контекст фольклорно-обрядовой традиции.

Настоящий параграф посвящен рассмотрению интертекстуальных связей между устными преданиями о происхождении родов и письменными генеалогическими таблицами. Анализ этих пересечений позволяет не только уточнить функции родословных в традиционном обществе, но и выявить способы синтеза исторических и фольклорных нарративов в коллективной памяти монгольских народов.

Генеалогические таблицы и устные предания. Интертекстуальная, а нередко и контекстуальная, взаимосвязь между преданиями и родословными таблицами отчётливо проявляется при анализе научных публикаций и этнографических сборников, посвящённых данной тематике. В большинстве таких работ текстам преданий о происхождении и истории племени или рода

сопутствуют графические схемы, воспроизводящие структуру повествования и включающие имена персонажей, упоминаемых в предании [см. напр. Балдаев 2009, Балдаев 2010, Петри 2025 и т.д.]. Также в архивном фонде Центра восточных рукописей и ксилографов ИМБТ СО РАН значительное количество графических родословных таблиц хранится в личных архивных фондах (ЛАФ) С. П. Балдаева, (ЛАФ № 36), Ж. А. Зимина (ЛАФ № 26), И. Н. Мадасона (ЛАФ № 18), П. П. Баторова (ЛАФ № 14), Н. Г. Румянцева (ЛАФ № 17) и др. [Аюшеева 2020].

Как отмечает Б. Ринчен, родословные монгольских народов бывали двух видов: «одни из них были документами сугубо семейными, частными и в какой-то степени были связаны с шаманским культом предков рода»; «существовали еще и официальные генеалогические записи, которые служили служебными документами для наследования титулов и званий, уделов и других привелегий, связанных с тайджиями – дворянами» [Ринчен 1965: 205-207]. В контексте бурятской традиции составления родословных таблиц данное различие может быть соотнесено с двумя региональными моделями: первые, неофициальные и ритуально ориентированные, характерны преимущественно для западных бурят, тогда как вторые, официальные и структурированные в соответствии с административными и сословными нуждами, нашли наибольшее распространение среди восточных, особенно хоринских бурят. Подобное распределение может также быть связано с распространением старомонгольской письменности у хоринцев.

В 1966 г. монгольский исследователь Б. Сумъябаатар в работе «*Буриадын угийн бичгээс*» (Из бурятских родословных) (1966) опубликовал и проанализировал несколько бурятских родословных, принадлежащих Хоринской и Агинской думам, хранящихся в архиве Института языка и литературы Монгольской академии наук. Работа стала одним из первых систематических исследований бурятских *угийн бичиг* — рукописных родословных, введенных автором в научный оборот как полноценных исторических источников. Книга опирается на корпус рукописей (схем и

таблиц по линиям хоринских «одиннадцати отцов») и сопряжённые с ними устные версии преданий; каждая графическая фиксация соотнесена с повествовательным текстом, что позволяет проследить двустороннюю зависимость форм: без предания таблица теряет семантическую насыщенность, тогда как предание, будучи «переведённым» в графическую форму, получает структурированность и архивную ценность. В итоге *угийн бичиг* рассматривается не как вспомогательный этнографический материал, а как пограничный жанр между устной и письменной традициями, где таблица и предание действуют как взаимодополняющие носители генеалогического знания.

У западнобурятских этнических групп, как свидетельствует анализ исследований и собранных полевых материалов, генеалогические таблицы преимущественно существовали в устной форме и выполняли не столько функцию официальных документов, сколько служили средством сохранения родовой и племенной идентичности. Так, руководство Б. Петри по сбору бурятских родословных прямо демонстрирует неразрывную связь генеалогии и устного предания. «Начать следует со следующего: предложить одному старику перечислить всех своих предков, причем начать следует снизу, т.е. с внука рассказчика, далее его сына, его самого, его отца, деда прадеда и т.д. до родоначальника включительно (Буха-нойона, Булагата, Ихирита, Бодархона или другого)» [Петри 1925: 42]. Также вопрос о первопредках стоит продублировать позже в разговоре: «Какие легенды и предания можете вы еще записать со слов Ваших собеседников; О Булгате и Ихирите; о Буха-нойоне». Подобная постановка вопроса превращает линейную таблицу в живой рассказ, где каждое имя снабжается «историей» и маркирует свой переход к родоначальнику. Вероятно, что при реконструкции верхней части подобных таблиц информанты опирались на фольклорные нарративы, в частности на предания, содержащие мотиву чудесного рождения. В устной традиции данные мотивы выполнял функцию сакрализации происхождения и восполнения лакун в генеалогической памяти, соединяя исторически

засвидетельствованные поколения с мифологическим первопредком. Таким образом, включение подобных сюжетов в устно воспроизводимую схему родословия обеспечивало её непрерывность, закрепляло символическую значимость рода и способствовало сохранению коллективной идентичности.

Следующий шаг руководства: «Спросить, кто из предков первый приехал в данную местность и основал улус» [Петри 1925: 43]. В основе подобных повествований, вероятно, отражены мотивы переселения. Последние не только локализуют происхождение рода в пространстве и времени, но и придают повествованию динамику, связывая отдельные поколения с ключевыми событиями коллективной истории. Предания наполняют таблицу смыслом, придают эмоциональную окраску и закрепляют её как инструмент формирования и поддержания групповой идентичности.

В заключение исследователь подчёркивает необходимость оставления копии составленной родословной информантам, поскольку «запись, оставшаяся в среде населения, будет постоянно поддерживать интерес к родословным и преданиям» [Петри 1925: 44]. Письменная схема и устный текст функционируют в едином культурном континууме, взаимно подтверждая, дополняя и усиливая друг друга.

Анализ письменных и устных форм родословных в бурятской традиции выявляет сложную взаимосвязь между официальными и неофициальными моделями генеалогической фиксации, региональными особенностями их бытования и функциональным значением в социальной жизни. Письменные родословные, как показывают исследования Б. Ринчена и Б. Сумъяабаатара, выступают не только источниками исторической информации, но и инструментами структурирования устного нарратива, а некоторые из них могут включать в себя непосредственно тексты самих преданий. В то же время устные предания, фиксируемые и воспроизводимые по методике Б. Петри, наполняют сухие схемы живым содержанием, сакрализуют происхождение и встраивают род в конкретный ландшафт.

Регулятивная функция генеалогических таблиц в экономических отношениях. Продолжая рассмотрение функций родословных в бурятской традиции, следует обратиться к их роли в сфере имущественных и хозяйственных отношений. Помимо сохранения родовой памяти и формирования идентичности, генеалогические таблицы выполняли практическую регулятивную функцию, определяя права на владение землёй, распределение пастбищ, порядок наследования и иные аспекты экономической жизни общины. Данный аспект подробно проанализирован К. Хамфри в исследовании «Функции генеалогии: историческое исследование кочевых и оседлых групп бурят» (The Uses of Genealogy: A Historical Study of the Nomadic and Sedentarised Buryat, 1979), где автор показывает, что генеалогические схемы служили не только средством фиксации родовых связей, но и эффективным инструментом структурирования экономических отношений.

В результате автор приходит к следующему выводу: «На востоке, где вопрос индивидуального владения землей не был насущным, права на землю сохранялись на высшем уровне (уровне племени хори), а домохозяйства обладали значительной свободой в выборе маршрутов кочевания. На западе, напротив, сочетание ряда факторов (природные условия, благоприятные для сенокосного и земледельческого хозяйства, но непригодные для круглогодичного выпаса, а также четко ограниченная территория) привело к относительно интенсивному использованию земельных ресурсов. Это, наряду с увеличением числа переселенцев, сделало землю более дефицитной и ценной в течение XIX века. Решением проблемы коллективного владения ограниченными земельными ресурсами стало периодическое перераспределение земли. Однако из-за её нехватки перераспределение почти всегда происходило в ущерб определённым группам, что порождало конфликты на всех уровнях, где оно осуществлялось» [Humphrey 1979: 245].

Основываясь на этих выводах, К. Хамфри выделяет несколько способов обоснования прав на территорию у западнобурятских групп через

генеалогические предания и легенды, на основе которых и составлялись генеалогические таблицы: «первый основывался на легитимном происхождении от предка, который первым освоил незанятую землю; второй — на мифическом, автохтонном происхождении, связанном с конкретной местностью; третий — на родстве, не обязательно патрилинейном, с шаманскими предками, ставшими духами-хозяевами земли; и, наконец, четвёртый тип, возможно, наименее убедительный, при котором признавалось «инородное» происхождение, но утверждалось, что предки либо завоевали, либо получили определённые участки земли от коренных жителей» [Там же: 248].

Таким образом, автор утверждает, что высокая вариативность генеалогических преданий у оседлых прибайкальских бурят напрямую обусловлена необходимостью использования фольклорных текстов для легитимации прав на землю. В отличие от них, у кочующих хори-бурят с централизованным административным аппаратом подобная необходимость не существовала, что объясняет отсутствие столь значительной вариативности в их устной традиции и письменных генеалогиях. На наш взгляд, данный вывод автора несколько преувеличивает роль экономических отношений и фольклорной традиции, хотя устные нарративы и могли в некоторой степени влиять на социальную и экономическую организацию общества.

Анализ письменных и устных форм фиксации генеалогий в бурятской традиции позволяет заключить, что они функционируют как взаимодополняющие носители родовой памяти, где таблица обеспечивает структурированность и архивную ценность, а предание — смысловую наполненность, эмоциональную окраску и сакрализацию происхождения. Через включение мотивов чудесного рождения и переселения устные нарративы восполняют лакуны в памяти и встраивают род в конкретный историко-географический контекст, тем самым закрепляя коллективную идентичность.

Письменные генеалогии и устные предания образуют единый культурный континуум, в котором графическая форма и повествовательная ткань взаимно подтверждают и усиливают друг друга.

2.3. Генеалогические прозвища-присловья

Словесные формульные выражения, связанные с названиями и характеристиками этнических групп, представляют собой слабо изученное явление бурятского фольклора. Примеры подобных формул включают в себя такие выражения как «*бухайн малтариһаа олодоһон Булагат*» — «Булагат, найденный в яме быка», «*эръеын габаһаа олодоһон Эхирит*» — «Эхирит, найденный в береговой щели» и т.д. Немногие исследователи обращались к этим материалам, в связи с чем до сих пор актуален вопрос терминологического обозначения жанра. В опубликованных работах используются разные термины: «базовые этнические формулы» [Дампилова 2024: 45], «примеры традиционного родоплеменного антагонизма» [Содномпилова 2018: 81]. Похожее явление описывается в контексте алтайской системы фольклорных жанров как «родовые присказки» и «родовые дразнилки» [Садалова 2025: 63], в калмыцком фольклоре — «характеристиками-присловьями» или «присловьями-прозвищами» [Басангова 2012: 101].

В. И. Даль, например, определяет жанр присловий следующим образом: «Присловье весьма близко к прозвищу, но относится не к лицу, а к целой местности, коей жителей дразнят, бранят или чествуют приложенным к ним присловьем» [Даль 1957: 21]. Следует подчеркнуть, что в бурятской традиции такие характеристики адресуются не жителям той или иной местности, а представителям определённого рода или племени. Это отражает характерный для бурятского мировоззрения «генеалогический» взгляд на окружающую действительность.

Наиболее развёрнутое описание бурятских формул представлено в неопубликованной работе С. П. Балдаева «Присловья бурятского народа»,

черновик которой хранится в его личном архивном фонде [ЦВРК ИМБТ СО РАН, ЛАФ № 36, Д. 857]. Исследователь обозначает такие выражения термином «присловья», традиционным для русской фольклористики, подчеркивает важность их изучения и указывает на отсутствие целостных исследований, сопровождая изложение значительным корпусом собственного полевого материала.

Среди бурятских формул встречаются как выражения с негативной оценочной окраской, например: «*мяханай муу нь хүзүүн, хүнэй муу нь хурхуут*» — «худшее мясо на шее, худшие люди — хурхуты» [ЦВРК ИМБТ СО РАН ЛАФ № 36, д. 857, л. 69], так и хвалебные: «*ама сагаан алагуй*» — «алагуевцы с добрым словом» [Там же, Л. 69]. Однако в отношении негативных характеристик М. М. Содномпилова отмечает, что подобные выражения «не носили враждебный характер, а скорее выступали в качестве маркеров своеобразного жанра народного фольклора» [Содномпилова 2018: 81].

Свою классификацию прозвищ-присловий в русском фольклоре предлагает И. Ю. Карташева. Автор выделяет три основные функции: прославление, возвеличивание человека, умеющего хорошо работать и весело отдыхать; функцию констатации, утверждения, когда прозвища фиксируют наличие того или иного качества, свойства, ситуации; а также смеховую функцию, которая свойственна большей части прозвищных речений и связана с различными оттенками смеха [Карташева 1984: 149]. На наш взгляд, упомянутые выше классификации не могут быть применены к бурятскому материалу в полной мере ввиду специфики национальной устной культуры.

Так, в настоящем исследовании основное внимание уделяется присловьям, связанным с сюжетами о происхождении этнических групп бурят. Вместе с тем встречаются выражения, которые на первый взгляд можно отнести к данному корпусу, например: «*годоһо ехэтэ Готол*» — «у Готола унты велики» [Балдаев 2009: 58] или «*баха эдиһэн Баазай*» — «съевший лягушку Базай» [Там же: 195]. Подобные формулы представляют интерес для изучения народной образности, однако не связаны с происхождением рода, а лишь

отражают индивидуальные особенности отдельного человека, и потому не включаются в основной анализ. Отметим, что детальное исследование бурятских прозвищ-присловий остаётся актуальной задачей.

Присловья генеалогического характера, то есть содержащие характеристику того или иного племени или рода в контексте его происхождения, встречаются во многих текстах генеалогических преданий. Их смысловое содержание непосредственно связано с соответствующими сюжетами. С одной стороны, такие присловья являются составной частью повествования и, как правило, размещаются в его финальной части, выполняя функцию своеобразного резюме: «поэтому данный род носит такое название» или «по этим причинам бытует данное выражение». С другой стороны, они могут функционировать и как самостоятельные речевые конструкции, выходящие за пределы конкретного повествования, что придаёт им иную прагматическую направленность. Наиболее наглядным примером подобного использования является их включение в призывания, произносимые во время родовых жертвоприношений [Балдаев 2009: 12]. Этот аспект принципиально отличает их от «типических мест» и «общих формул», характерных для повествовательных форм фольклора.

Стоит отметить, что генеалогические присловья обладают рядом специфических черт, которые отличают их от прочих словесных характеристик. Во-первых, как уже отмечалось выше, они непосредственно связаны с преданиями, а именно с некоторыми выделенными в первой главе диссертации мотивами. Эта связь выражается, в частности, через наличие причастных глагольных форм, что отражает предикативную природу этих мотивов, а также упоминание действующих лиц, персонажей или прочих элементов, например «*хун шубуун эхэтэй хори*» – «хоринцы с матерью-лебедицей», «*бухайн малтаари үлгэтэй, хүхэ буха эсэгтэй Булгат*» – «с колыбелью – ямой, вырытой порозом, с отцом – сивым быком Булагат». Во-вторых, их содержание акцентируется не на оценке (позитивной или негативной) качеств представителей рода, а преимущественно на истории их

происхождения, раскрывающейся в фольклорных сюжетах. В-третьих, в ряде случаев прозвище адресуется не роду в целом, а отдельным его представителям, чьи имена зафиксированы в генеалогических таблицах.

Генеалогические присловья в подавляющем большинстве случаев связаны с именем родоначальника, которое впоследствии стало этнонимом всей группы. Они отличаются устойчивой грамматической структурой и характеризуются поэтическими приемами, в первую очередь начальной аллитерацией и ритмико-синтаксическим параллелизмом. В приведённых ниже таблицах представлен перечень обнаруженных нами присловий, связанных с мотивами генеалогических преданий. Выражения приведены в современной бурятской орфографии, все они сопровождаются переводами на русский язык или комментариями информантов, зафиксированными собирателями. Материал распределен по трем категориям: присловья, относящиеся к мотивам чудесного рождения, мотивам иноэтнического происхождения, а также присловья, в которых отражены мотивы переселения.

Таблица 1.

этноним / имя	формула	перевод
Булагат	<i>бутайн узуурһаа олоһон</i> <i>Булагат</i> [ЦВРК ИМБТ СО РАН, ЛАФ №36, Д. 1262, Л. 13]	у основания кочек найденный Булагат
	<i>бухайн малтаариһаа олоһон</i> <i>Булагат</i> [Балдаев 2009: 40]	в яме порога найденный Булагат
	<i>буха доороһоо олоһон</i> <i>Булгат</i> [Хангалов 2004: 79]	под порозом найденный Булгат
	<i>бухайн малтаари үлгэтэй, хүхэ</i> <i>буха эсэгтэй</i> <i>Булгат</i> [ЦВРК	с колыбелью – ямой, вырытой порозом, с

	ИМБТ СО РАН, ЛАФ №36, Д. 857, Л. 54]	отцом – сивым быком Булагат
Булут	<i>бутайн забһарһаа олоһон Булут</i> [ЦВРК ИМБТ СО РАН ОАФ Д.186, Л. 2]	между кочек найденный Булут
Готол	<i>гоё изыгэһээ гараһан Готол</i> [Дамеев 1927:57]	от красивой женщины рожденный Готол
Замот	<i>эргийн габа эхэтэй, эрэн гутаар эсэгэтэй Замоот</i> [ЦВРК ИМБТ СО РАН, ЛАФ №36, Д. 857, Л. 96]	с матерью – расщелиной берега, с отцом – пестрым налимом Замот
	<i>замаргадасан сооһоо олоһон Замоот</i> [там же]	в водорослях найденный Замот
Киргиз	<i>хэрээ онготой Хиргиз</i> [там же, Л. 102]	с онгоном – вороном Киргиз
Нохой	<i>нохойһоо олоһон Нохой</i> [ЦВРК ИМБТ СО РАН, ЛАФ №36, Д. 1262, Л. 20]	зачатый собакой Нохой
Нарат	<i>шабар тогоотой, шаажай онготой Нарат</i> [ЦВРК ИМБТ СО РАН, ЛАФ №36, Д. 857, Л. 91]	с глиняным котлом, с онгоном – сорокой Нарат
Обогон	<i>ургын узуурһаа олоһон Обогон</i> [Балдаев 2009: 26, 136, 138]	у основания подснежника найденный Обогон
Сэгэнут	<i>сэн шубуун гарбалитай, сэрэг монгол удхатай сэгээнүүт</i>	сэгэнуты, имеющие происхождение от лебедицы, а корень –

	[ЦВРК ИМБТ СО РАН, ЛАФ №36, Д. 857, Л. 90]	от воинственных монголов
Тайбажан	<i>талаһаа олоһон Тайбажан</i> [Там же, Л. 80]	в степи найденный Тайбажан
Тайшат	<i>талаһаа олоһон Тайшат</i> [Там же, Л. 103]	в степи найденный Тайшат
Такши	<i>тан дундаһаа олоһон Такиши</i> [Хангалов 2004: 79]	Такши, найденный в самой середине
	<i>тандалдаагаар олоһон Тагша мэргэн</i> [Буряад арадай түүхэ домогууд 1990: 30]	посередине обнаруженный Тагша мэргэн
Тугалак	<i>тульби талаһаа олоһон</i> [Балдаев 2009: 148]	в нетронутый степи найденный
Уляба	<i>уули шубуун эсэгтэй, уляаһан модон үлгэтэй Уляба</i> [ЦВРК ИМБТ СО РАН, ЛАФ №36, Д. 1262, Л. 32]	с отцом птицей-совой, с люлькой из осины Уляба
	<i>уйһан онготой Уляба</i> [ЦВРК ИМБТ СО РАН, ЛАФ №36, Д. 857, Л. 98]	с онгоном берестой Уляба
	<i>уули шубуун эсэгтэй, өөлэд басаган эхэтэй, уляаһан модон үлгэтэй Уляба</i> [Там же]	с отцом птицей-совой, с матерью – девушкой олёткой, с люлькой из осины Уляба
Унгут	<i>үндэрһөө олоһон Унгут</i> [ЦВРК ИМБТ СО РАН, ЛАФ №36, Д. 1262, Л. 20]	рожденный от высоких Унгут
Хоргон	<i>хойrhoо олоһон Хоргон</i> [Там же]	от глухаря зачатый Хоргон

Хори	<i>хун шубуун эхэтэй, хуһан модон сэргэтэй</i> [Балдаев 2009: 12]	с матерью лебедицей и коновязью – березой
	<i>хори хүн хуһан сэргэтэй</i> [ЦВРК ИМБТ СО РАН, ЛАФ №36, Д. 857, Л. 55]	с коновязью из березы хоринцы
Шажа номон	<i>шаажгайһаа олодоһон Шажа номон</i> [ЦВРК ИМБТ СО РАН, ЛАФ №36, Д. 1262, Л. 19]	от сороки зачатый Шажа номон
Шаранут	<i>шара азаргаһаа олодоһон Шаранут</i> [Там же, Л. 18]	от желтого жеребца зачатый Шаранут
	<i>шадамар изыгэһээ гараһан Шаранут</i> [Дамеев 1927: 57]	от умелой женщины рожденный Шаранут
Шоно	<i>шоноһоо олодоһон Шоно</i> [ЦВРК ИМБТ СО РАН, ЛАФ №36, Д. 1262, Л. 28]	от волка зачатый Шоно
	<i>шоно хүн шоно гарбалитай</i> [ЦВРК ИМБТ СО РАН, ЛАФ №36, Д. 857, Л. 64]	от волка происходящие шоноевцы
Эхирит	<i>эрезн гутаар эсэгэтэй, эргин габа эхэтэй Эхирит</i> [Балдаев 2009: 11]	с отцом – пестрым налимом, с матерью – расщелиной берега Эхирит
	<i>эрьеын габаһаа олодоһон Эхирит</i> [Там же: 37]	найденный в прибрежной щели Эхирит

	эхирт хубүүтэй Эхирит [ЦВРК ИМБТ СО РАН, ЛАФ №36, Д. 857, Л. 54]	с сыновьями- близнецами Эхирит
--	--	-----------------------------------

Представленные формулы основаны на устойчивых паттернах, которые, несмотря на вариативность содержания, обладают строгой грамматической структурой. Так, в присловьях, отражающих мотив чудесного рождения используются повторяющиеся конструкции (аффикс исходного падежа –*һаа* и аффикс причастия прошедшего времени –*һан*). Среди них «–*һаа олодоһон*» - досл. «найденный от» или «найденный из», при этом указания мест непосредственно связаны с текстом предания, и достаточно сильно варьируются: в болоте, в яме, между кочек, в степи, в прибрежной щели и т.д. Также эта конструкция может переводиться как «зачатый от кого-либо», «рожденный кем-либо».

Другую распространенную грамматическую конструкцию «–*һаа гараһан*», которая дословно переводится как «вышедший из», собиратели и исследователи интерпретируют как «зачатый от» или «рожденный от». В этих примерах могут упоминаться животные, которые, согласно сюжету, стали волшебным родителем – бык, собака, конь, глухарь и т.д. – также достаточно редко упоминаются женщины, например, в отдельных вариантах формул родовготола и шаранута.

В группе присловий о чудесном рождении также распространена грамматическая конструкция «–*тай/тэй*», обозначающая обладание. Среди подобных характеристик присутствуют слова, непосредственно связанные с семейно-родовой лексикой: «*эхэтэй*» – с матерью, «*эсэгэтэй*» – с отцом, *гарбалитай* – с происхождением, *удхатай* – с корнем; а также слова, обозначающие предметы, связанные с повседневностью: *үлгэтэй* – с колыбелью, *тогоотой* – с котлом, *онготой* – с онгоном.

Таблица 2.

Абаша	<i>абаашалганда ерэнэн Абаша</i> [Балдаев 2009: 25, 59, 61, 98, 99]	при увозе пришедший Абаша
	<i>ашаанда ерэнэн Аргасан Абаша хоёр</i> [Балдаев 2009: 64]	с грузом приехавшие Аргасан и Абаша
Аргаһан	<i>ашаанда ерэнэн Аргаһан</i> [там же: 25, 59, 61, 98, 99]	с грузом приехавший Аргаһан
Басай	<i>басаганһаа гараһан Басай</i> [Балдаев 2010: 63]	от девушки рожденный Басай
Болдой	<i>бодоһон басаганһаа гараһан Боолдой</i> [там же: 302]	от сбежавшей девушки рожденный Боолдой
Баендай	<i>барилгада ерэнэн Баендай</i> [Балдаев 2009: 24, 267]	в плену пришедший Баендай
	<i>баригдаһан хойно ерэнэн Баянда</i> [Хангалов 2004: 80]	после пленения пришедший Баянда
Зомод	<i>золдо ирэнэн Зомод</i> [ЦВРК ИМБТ СО РАН, ОАФ, Д. 186, Л. 2]	на счастье пришедший Зомод
Нагатай	<i>нараһан доороһоо олодоһон Нагатай</i> [Предания о бурятских родах Эхиритского племени: 44]	под сосной найденный Нагатай
Нэхэлээ	<i>нэхэжэ асарһан Нэхэлээ</i> [Балдаев 2009: 255]	преследованием привезенный Нэхэлээ

Олзон	<i>олзото ерэхэн Олзон</i> [Балдаев 2009: 24]	пришедший добычей Олзон
	<i>олзодо ерэхэн Олзон</i> [там же]	в качестве добычи пришедший Олзон
	<i>ошоохон хоно ерхэн Ользон</i> [Хангалов 2004: 80]	после ухода пришедший Ользон
Хамнагадай	<i>хамнаганһаа олдohon Хамнагадай</i> [Балдаев 2009: 286]	от хамнигана рожденный Хамнагадай
Хамнай	<i>хамнаган һамганһаа гараһан Хамнай</i> [там же: 286]	от хамниганской женщины рожденный Хамнай
Холоон	<i>холойн хүүни хүбүүн Холоон</i> [там же: 99]	дальнего человека сын Холоон
Хонхо	<i>хонхосог сооһоо олдohon Хонхо</i> [там же: 185]	в овраге найденный Хонхо
Эрхидэй	<i>эрилгэндэ ерэхэн Эрхидэй</i> [там же: 26]	по просьбе рожденный Эрхидей

В присловьях, встречающихся в преданиях с мотивом иноэтнического происхождения родоначальника, встречаются те же причастные формы, как и в формулах вышеописанной группы: *ерэхэн*, *олдohon*, *гараһан*. Однако в ином контексте те же глагольные формы приобретают иное значение: «*барилгада ерэхэн Баендай*» – «в плену пришедший Баендай», «*олзото ерэхэн Олзон*» – «пришедший добычей Олзон». Также в этих формулах чаще упоминаются женщины: «*басаганһаа гараһан*», «*хамнаган һамганһаа гараһан Хамнай*».

Таблица 3.

Бурэнгут	<i>бүрэндэ төөрэжи ерэһэн Бүрэнгүүт</i> [ЦВРК ИМБТ СО РАН, ЛАФ №36, Д. 857, Л. 92]	в сумерках заблудившись пришедшие Бурэнгуты
Болдой	<i>боорин саһандаа булагдаһан, буруутай үнеэндээ хундалдаһан</i> Боолдой [там же, Л. 81]	у подножия горы увязшие в снегу, корову с осенним теленком оседлавшие Болдоевцы
Заягтай	<i>зайжа ябахаар ерэһэн</i> Заягтай [там же, Л. 101]	прогуливаясь пришедший Заягтай
Зоригто ураг	<i>зори зориһоор ерэһэн</i> Зоригто ураг [Балдаев 2009: 189]	с намерением прибывшие зориктуевцы
Зунгар	<i>зобожси ерэһэн зунгар</i> [ЦВРК ИМБТ СО РАН, ЛАФ №36, Д. 857, Л. 56]	в муках пришедшие зунгары
Манжи	<i>Маанаһаа ерэһэн</i> Манжи [там же, Л. 100]	Манжи, пришедший с реки Маны
Манхалют	<i>мураража ерэһэн</i> Манхалют [там же, Л. 93]	перекатываясь прибывший Манхалют

Сальджут	<i>салажа ерэсэн Сальджуут</i> [там же, Л. 94];	отделившись пришедшие сальджуты
	<i>сайн хаанаса салажа ерэсэн Сальджуут</i> [там же]	отделившись от Сайн-хана, пришедшие Сальджуты
Тэртэ	<i>тэргэлэжи ерэнэн Тэртэ</i> [ЦВРК ИМБТ СО РАН, ЛАФ №36, Д. 857, Л. 95]	бегством пришедшие тэртэевцы
	<i>тэндэнээ ерэнэн Тэртэ</i> [там же]	оттуда пришедшие Тэртэевцы
Хасут	<i>Хаасуут хаан гарбалитай</i> [ЦВРК ИМБТ СО РАН, ЛАФ №36, Д. 857, Л. 101]	ханское происхождение имеющие Хасуты
Хулмэнгэ	<i>хул мунга ерэнэн Хулмэнгэ</i> [там же, Л. 77]	бесцельно бродя прибывшие Хулмэнгэ
Хухэй	<i>хан Хүхэхөө ерэнэн Хухэй</i> [там же, Л. 97]	от хана Хухэ прибывшие Хухэевцы
Шаралдай	<i>хадайн саана хашагдахан Шаралдай, хашараг үнээндээ хундалдахан Шаралдай</i> [там же, Л. 73]	за горами притесненные Шаралдаевцы, двухгодовалую корову оседлавшие вдвоем Шаралдаевцы

Присловья, отражающие мотиву переселения, представляют собой устойчивые повествовательные формулы, фиксирующие момент прибытия персонажа или персонажей в новое место и сопровождающие его обстоятельствами. Во всех случаях ядром конструкции является глагольная форма *ерэһэн* («пришедший»). Перед этой формой располагается обстоятельственный компонент, чаще всего выраженный деепричастием или причастным оборотом на *–жа/–жэ/–н*, указывающим на причину или сопутствующее действие: «заблудившись в тумане» (*төөрэжэ ерэһэн Бүрэнгүт*), «прогуливаясь» (*ябахаар ерэһэн Заятай*), «бесцельно бродя» (*хул мүнэ ерэһэн Хуүлмэнгэ*) и т.д.

В содержательном плане эти формулы объединяет фиксация факта перемещения, тогда как обстоятельства варьируются — от природных условий (туман, снег, горы) до социальных причин (притеснение, совместное прибытие). Повторяющийся синтаксический шаблон создаёт чёткий формульный каркас, обеспечивающий лёгкое запоминание и воспроизведение в устной традиции.

Однако в ряде случаев такие формулы встречаются не в повествованиях, а в генеалогических таблицах, где они приводятся наряду с именем предка, при этом, не будучи связанными с каким-либо конкретным сюжетом. Примером подобного использования может служить упомянутое в таблице имя Тугалак, сопровождаемое формулой «*тульби талаһаа олодоһон*» (найденный на стороне от стойбища) [Балдаев 2009: 148].

При изучении данного феномена представляется методологически обоснованным обращение к междисциплинарному подходу *memory studies* — области исследований, фокусирующейся на механизмах формирования, передачи и функционирования коллективной и индивидуальной памяти. В контексте устной культуры существование формул может быть интерпретировано через призму их мнемонической функции, что подчеркивает их ключевую роль в сохранении и воспроизведении культурно значимой информации.

По наблюдениям Уолтера Онга, «в условиях первичной устной культуры для эффективного решения задачи сохранения и воспроизведения тщательно структурированной мысли необходимо осуществлять мышление в *рамках мнемонических паттернов* (курсив мой – З. Д.), адаптированных для удобного устного повторения. Мысль должна формироваться в виде строго ритмизированных, сбалансированных структур, включающих повторы или антитезы, аллитерации и ассонансы, эпитеты и иные формульные выражения, а также стандартные тематические контексты (собрание, трапеза, поединок, «помощник» героя и т. д.)» [Ong 2002: 34]. Данное описание демонстрирует универсальность мнемонических стратегий, применимых к широкому спектру фольклорных жанров, включая рассматриваемые в упомянутых выше работах базовые этнические формулы и выражения. В контексте же генеалогических формул их мнемоническая функция очевидна.

Во-первых, формулы представляют собой устойчивые шаблонные паттерны, которые, несмотря на вариативность, обладают строгой грамматической структурой.

Во-вторых, ключевой особенностью формул является использование аллитераций и ассонансов, что обеспечивает созвучие слов с описываемым этнонимом. Этот принцип особенно заметен в различных вариантах формул и преданиях, связанных с одним и тем же этнонимом. Например: «**шара** азаргаһаа олдоһон **Шаранут**», «**шадамар** изыгэһэ гораһан **Шаранут**»; «**тан** дундага олдоһон **Такши**», «**тандалдаагаар** олдоһон **Тагша мэргэн**». Такая фонетическая организация способствует запоминанию и воспроизведению текста.

В-третьих, все рассмотренные формулы объединены общей тематикой — они связаны с преданиями о происхождении, что указывает на их принадлежность к стандартному тематическому контексту. Это подчеркивает их функциональную роль в передаче культурной памяти и идентичности.

Бельгийский исследователь Ян Вансина предлагает свою типологию устной культуры, в которой особое внимание уделяется мнемоническим

формулам. По его словам, они «передаются с чрезвычайно высокой степенью точности. Они часто включают архаичные элементы, которые уже не понятны информантам, но тем не менее сохраняются именно благодаря внутренним характеристикам самих формул» [Vansina 2006: 145]. Среди различных типов формул Вансина выделяет слоганы, которые играют важную роль в устной традиции. Он приводит примеры из культуры африканского народа куба: «Слоганы описывают характер определенной группы людей, принадлежащих либо к семье, клану, региону, либо к стране. Они часто содержат хвалебные элементы. Иногда они предоставляют информацию о прошлой истории группы. Например, у народа куба один из вариантов слогана клана Ндунг — Ndoong aBieeng («Ндунг, происходящий от Биенг») — отсылает к их историческому прошлому. Обычно слоганы произносятся на мероприятиях, где подчеркиваются особые характеристики соответствующей группы» [Vansina 2006: 147].

На наш взгляд, и бурятские генеалогические формулы могут быть соотнесены с категорией «родовых слоганов», описанных Вансиной, поскольку они выполняют аналогичные функции в контексте сохранения и передачи информации о происхождении и идентичности рода.

Кроме того, важно следующее замечание Вансины: «Несмотря на то, что слоганы относятся к категории фиксированных текстов, они, как правило, передаются без специального обучения, что может приводить к значительному разнообразию версий. Частое повторение не гарантирует точного воспроизведения содержания, что подтверждается примерами, приведенными ранее в ходе обсуждения текстового сравнения свидетельств. Более того, слоганы зачастую могут быть поняты только в свете сопровождающих их пояснительных комментариев» [Vansina 2006: 146].

Таким образом, анализ бурятских генеалогических прозвищ-присловий позволяет сделать вывод об их ключевой роли в сохранении культурной памяти и этнической идентичности. Несмотря на возможные вариации в передаче, эти формулы сохраняют свою устойчивость благодаря

мнемоническим особенностям и связи с коллективной памятью. Генеологические присловья могут служить средством мнемотехники, сводя развернутые повествования к лаконичному коду, который легко запомнить и воспроизвести. Их структура закрепляет ключевые мотивемы, свойственные бурятским генеалогическим преданиям, что позволяет им выступать в качестве сжатых форм хранения коллективной памяти.

ВЫВОДЫ ПО ГЛАВЕ 2

Проведённый анализ позволил выявить широкий спектр интертекстуальных связей между устной и письменной генеалогической традицией. Генеалогические предания, являясь важным элементом устной исторической памяти, активно интегрировались в летописные сочинения, приобретая новые смысловые функции. Летописный текст выступает медиатором между локальной идентичностью и более широкими культурно-идеологическими системами: монгольской, тибетской и буддийской, а также официальным имперским дискурсом.

В корпусе летописей зафиксированы ключевые мотивемы: чудесное рождение, иноэтническое происхождение, переселение и разделение братьев. Каждая из них демонстрирует как сохранение фольклорных структур, так и их трансформацию в зависимости от целей автора и контекста создания текста. Мотивема чудесного рождения варьируется от сакрализованных мифопоэтических версий до рационализированных, интегрированных в политико-исторический нарратив. Мотивема иноэтнического происхождения трансформируется из объяснительной (экзогамия, этнокультурное многообразие) в инструмент идеологической легитимации через соотнесение локальных предков с авторитетными внешними традициями. Мотивема переселения используется для конструирования исторической памяти и обоснования территориальных прав, в то время как мотив разделения братьев закрепляет идею общего происхождения при сохранении автономности родовых групп.

Рассмотрены две основные композиционные стратегии включения генеалогических преданий в летопись: расположение в начале повествования (с акцентом на сакрализацию начала) и интеграция после экспозиции о монгольских или тибетских правителях (встраивание локальной истории в «высокий» культурный нарратив). Выбор стратегии определяет идеологическую функцию сюжета – от символического акта сотворения этноса до элемента, легитимирующего политическую и религиозную преемственность.

Фольклорные персонажи служат символическими опорными пунктами коллективной памяти, позволяя актуализировать идеи единого истока, принадлежности к широкой культурной общности или, напротив, обосновывать отдельность и самобытность конкретной группы.

Интертекстуальные связи между генеалогическими преданиями и родословными таблицами демонстрируют их функциональное единство: письменная схема без устного рассказа остаётся неполной, тогда как предание обретает структурированность через графическую фиксацию. Региональные различия (западнобурятская частная, ритуально ориентированная модель и восточнобурятская официальная, административная) обусловлены особенностями хозяйственно-экономического уклада и социальной организации.

Также прослеживаются связи генеалогических преданий с таким явлением устной культуры, как прозвища-присловья. Они представляют собой формульные выражения, которые могут включаться в тексты преданий о происхождении либо существовать независимо от них. В генеалогических прозвищах-присловьях отражены такие мотивы, как чудесное рождение, иноэтническое происхождение и переселение, что указывает на их мнемоническую функцию. Таким образом, они остаются малоизученным, но значимым элементом традиционной культуры.

Генеалогические предания с их письменными фиксациями и смежными жанрами устной культуры образуют сложную систему культурных текстов, в

которой фольклорные структуры взаимодействуют как с официальными историческими нарративами — обеспечивая преемственность, легитимацию и воспроизводство коллективной идентичности в условиях исторических изменений, — так и с устной традицией.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В настоящем исследовании было проведено комплексное структурно-семантическое исследование генеалогических преданий бурят с опорой на методологию структурного анализа, интертекстуальности и теории культурной памяти. Анализ позволил выявить устойчивые мотивемные структуры, мотивы и их алломотивы, а также проследить особенности их функционирования в различных нарративных средах — от устных преданий до письменных исторических хроник. Полученные результаты показали, что бурятские генеалогические предания представляют собой сложную повествовательную систему, отражающую базовые элементы этнической идентичности и механизмов культурной памяти.

Анализ корпуса бурятских генеалогических преданий, проведённый в первой главе настоящего исследования, позволил выявить устойчивые структурные элементы, формирующие основу повествовательной традиции и отражающие ключевые представления об этнической идентичности, социальной организации и историческом прошлом. Выделенные мотивемы — чудесное рождение, иноэтническое происхождение родоначальника, разделение братьев и переселение — представляют собой инвариантные схемы, воспроизводящиеся в различных сюжетах и выполняющие важные функции в формировании коллективной памяти.

Мотивема чудесного рождения демонстрирует широкую вариативность: в преданиях фигурируют божества, животные и природные субстанции как агенты рождения родоначальников. Эти сюжеты сакрализуют происхождение племён и родов, придавая им исключительный статус и подчёркивая связь с божественным миром. Были выделены следующие мотивы и варианты: божество порождает родоначальника (варианты мотива: рождение от божества, отреченного от мира божеств; перемещение родоначальника из мира божеств; беременность от божества), волшебный родитель — животное (варианты: животное принуждает к связи; девушка вступает в связь с животным добровольно), рождение от предмета неживой природы, чудесное

обретение детей людьми (варианты: обретение детей бездетными людьми; животное помогает обрести, найти или воспитать детей), зарождение родоначальника в неживой природе, мнимое чудесное рождение.

Мотивема иноэтнического происхождения родоначальника раскрывает темы межэтнических контактов, включения «чужого» и границ этнической идентичности. Связи с другими народами, как правило, оформлены через браки, акты похищения женщин или усыновления. Эти нарративы функционируют как средства включения инаковости в историю своего рода или племени, демонстрируя как механизмы интеграции, так и порой формы социальной стигматизации. Мотивема представлена следующими мотивами: брак с женщиной из другого этноса, рождение ребенка после похищения, ребенок-найденный становится родоначальником

Мотивема разделения братьев репрезентирует представления о происхождении и дифференциации родов внутри этнической группы. В преданиях братья расстаются по разным причинам: ссор, заветов старших, внутреннему решению, и впоследствии становятся родоначальниками отдельных линий. Эта структура отражает не сколько фактические процессы территориального и социального деления, но стремление к утверждению единства происхождения родов через образы родства. К данной мотивеме относятся следующие мотивы: братья разделяются в результате ссоры, братья разделяются по наставлению, братья разделяются самостоятельно

Мотивема переселения демонстрирует диахронную перспективу формирования бурятской идентичности. Повествования охватывают два основных направления миграции: из Монголии и из Предбайкалья. В обоих случаях переселение сопровождается объяснением политических, экономических, межэтнических, а порой ритуальных причин, и оформляется как ключевой момент в истории рода. Особую роль играют мотивы бегства от насилия, конфликтов с правителями, стихийной эмиграции или освоения новых территорий. Нарративы переселения обеспечивают правовую и символическую легитимацию территориального присутствия родов и

утверждают их статус как самостоятельных общностей. Мотив переселения из Монголии имеет следующие варианты: переселение из-за неблагоприятных условий, переселение вследствие конфликта с правителем. Мотив переселения из Предбайкалья выражен следующими мотивами: переселение вследствие притеснений со стороны русских, переселение вследствие междоусобных конфликтов, переселение в поисках новых или лучших земель, переселение в результате брака.

Проведённый структурный анализ выявил не только устойчивость ключевых мотивов, но и высокую степень вариативности внутри каждой из них, что свидетельствует о живом характере фольклорной традиции и её способности адаптироваться к меняющимся социальным и культурным условиям. Концептуальное использование категорий мотивемы, мотива и алломотива позволило выстроить целостную модель повествовательной структуры бурятских генеалогических преданий, зафиксировать механизмы инвариантности и вариативности. Фиксируемая изменчивость порядка мотивов свидетельствует о пластичности синтагматических структур, обеспечивающей их приспособляемость к различным повествовательным задачам. Это в свою очередь, делает малопродуктивным рассмотрение генеалогических преданий в качестве исторического источника ввиду особенностей этих нарративов.

Представленное исследование позволило рассмотреть, как устная генеалогическая традиция бурят преобразуется и «встраивается» в летописную традицию, становясь инструментом культурной памяти и этнической самоидентификации.

В ходе анализа было выявлено как базовые мотивемы: чудесное рождение, иноэтническое происхождение и переселение – функционируют в летописях, показаны механизмы их трансформации из устной формы в письменную. В летописных текстах эти мотивемы обрастают новыми смыслами и превращаются в средство сакрализации и легитимации власти, вписывая локальную историю в престижные буддийские, монгольские и

тибетские реалии. Определены два композиционных сценария включения генеалогических сюжетов: сакрализирующий пролог и интегративный срединный блок. Различие в их позиционировании отражает смену функций одного и того же предания — от символического «начала времён» до инструмента идеологического включения в более поздний исторический контекст. Также показана прагматика вариативности персонажей (Баргубатора, Хоридоя, шаманки Асуйхан и др.) и то, каким образом авторы изменяют их для создания разных моделей групповой идентичности: общепурятской, хори-локальной или, напротив, широкой монгольской общности.

Установлено, что родословные таблицы и устные предания функционируют как единая система: таблица задаёт структуру, а устное повествование насыщает его культурными смыслами.

Особое место в диссертации уделено жанру генеалогических прозвищ-присловий, введённых в научный оборот как устойчивые словесные формулы, сопровождающие упоминание определённых родов или персонажей. Их исследование позволило зафиксировать важнейшую функцию этих формул — не только маркировочную, но и мнемоническую: они служат средством фиксации и воспроизводства родовой памяти, выполняют роль «сжатых» нарративов, передающих ключевую информацию о статусе, истории и территории расселения рода. Устойчивые клише, такие как «от божества рождённый», «в ущелье найденный» и т. д. выступают как этнопоэтические формулы. Их изучение позволило по-новому осмыслить текстовую структуру генеалогического дискурса и его связь с коллективной памятью.

Таким образом, бурятские генеалогические предания и связанные с ними тексты образуют живой, гибкий и многослойный интертекстуальный комплекс, в котором устное и письменное не противопоставлены, а взаимно дополняют друг друга, создавая рамки для этнической самоидентификации. Осмысляя эту диалектику, мы получаем более точную картину традиционной идентичности бурят.

СПИСОК АРХИВНЫХ МАТЕРИАЛОВ

1. ЦВРК ИМБТ СО РАН, ЛАФ № 36 (С.П. Балдаев) Д. 857. Присловия бурятского народа (характеристика племен и родов).
2. ЦВРК ИМБТ СО РАН, ЛАФ № 36 (С.П. Балдаев), Д. 337. Мифы, легенды и предания бурят.
3. ЦВРК ИМБТ СО РАН, ЛАФ №36 (С. П. Балдаев) Д. 1262. Тотемы бурятского народа.
4. ЦВРК ИМБТ СО РАН, МФ (Монгольский фонд), М-I-34. Qori mongyol buriyad ulus-un quriyangyui teüke orusibai.
5. ЦВРК ИМБТ СО РАН, ОАФ Д. 186. Хадаханэ К. Забайкальские предания.
6. ЦВРК ИМБТ СО РАН, ОАФ Д. 207. Происхождение Эхирита и Булагата. Легенда.
7. ЦВРК ИМБТ СО РАН, ОАФ Д. 2162. Материалы фольклорной экспедиции в Тункинский, Хоринский, Еравнинский районы. Руководитель Гунгаров В.Ш. 1972 г.
8. ЦВРК ИМБТ СО РАН, ОАФ Д. 2237. Материалы Нижнеудинского диалектологического отряда. Руководитель Ц.Б. Будаев. Папка № 6. Записи Н.Дугарова. 1974 г.
9. ЦВРК ИМБТ СО РАН, ОАФ Д. 2279. Материалы фольклорной экспедиции в Нукутский и Аларский районы. Исполнитель Бурчина Д.А. 1975 г.
10. ЦВРК ИМБТ СО РАН, ОАФ, Д. 225. Болдонов Е.М. Материалы по фольклору, этнографии, и археологии обусинских бурят. 1927 г.
11. ЦВРК ИМБТ СО РАН, ОАФ, Д. 290. Цыбикжапов В. В. Материалы, собранные экспедицией сектора буддологии БИОН с 16 ноября по 3 декабря 1969 г. в Закаменском районе.
12. ЦВРК ИМБТ СО РАН. ОАФ. Д. 1805д. Материалы Баргузинской фольклорной экспедиции. Исполнитель Дампилова О. В. 1958 г

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Источники

1. Бадмаева Л. Б.; Очиров Г. Г. Летопись Ш.-Н. Хобитуева как памятник письменной культуры бурят. Улан-Удэ: Бэлиг, 2018. 288 с.
2. Балдаев С. П. Родословные предания и легенды бурят / отв. ред. А. И. Уланов. Ч. I. 2-е изд. Улан-Удэ: Изд-во Бурятского государственного университета, 2009. 376 с.
3. Бурдуков А. В. Предание о происхождении дэрбэтских князей кости Цорос // Труды Троицкосавско-Кяхтинского отделения Приамурского отдела Императорского Русского географического общества. 1911. Т. XIV. Вып. 1–2. С. 54–59.
4. Буряад арадай түүхэ домогууд. Улан-Удэ, 1990. 176 с.
5. Бурятские летописи / сост. Ш. Б. Чимитдоржиев, Ц. П. Ванчикова, М. В. Аюшеева. Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство (Курумканская типография), 1995. 198 с.
6. Бурятские сказки и поверья, собранные М. Н. Хангаловым, О. Н. Затопляевым и др. Т. 1, вып. 1 // Записки Восточно-Сибирского отдела Императорского Русского Географического общества по отделению этнографии. Иркутск, 1889. 314 с.
7. Дамеев Д. Д. Родословная Шаранутского рода // Бурятоведческий сборник. 1927. № III–IV. С. 57–58.
8. Жамсоев А. Д.; Бадмаева Л. Б.; Очирова Г. Н. Ацагатский очерк о хори-бурятах. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2020. 234 с.
9. Линхобоев Г. Л. Легенды и предания о прошлом оронгойских бурят // Записки БМНИИК. Улан-Удэ, 1955.
10. Миронов П. С. Родословная Иннокентия Тугутхоновича Скольжикова // Бурятоведческий сборник. 1927. № III–IV. С. 51–56.
11. Небесная дева-лебедь. Бурятские сказки, предания и легенды / сост., запись И. Е. Тугутова, А. И. Тугутова; пер. и предисл. А. И. Тугутова;

- коммент. И. Е. Тугутова, А. И. Тугутова, Л. Н. Нуркаевой. Иркутск: Восточно-Сибирское книжное издательство, 1992. 368 с.
12. Норбоев Б. Легенда о происхождении хоринских инородцев // Забайкальские областные ведомости. 1866. № 24–25; № 7, 10.
13. Паршин В. Происхождение хоринских бурят // Иркутские губернские ведомости. 1865. № 29.
14. Подгорбунский И. А. Из мифологии монголов и бурят-шаманистов // Сибирский сборник. 1894. Т. 5; 1895. Т. 6.
15. Подгорбунский И. А. Шаманистические верования монголов и бурят. Иркутск: Типография А. А. Сизых, 1895. 80 с.
16. Румянцев Г. Н. Баргузинские летописи / Бурят-Монгольский науч.-исслед. ин-т культуры. Улан-Удэ: Бурят-Монгольское книжное издательство, 1956. 150 с.
17. Сказания бурят, записанные разными собирателями. Иркутск: на средства Д. Г. Гомбоева, 1890. [2], II, 160 с.
18. Смолев Я. С. Бурятская легенда о происхождении хоринских родов // Труды Троицкосавско-Кяхтинского отделения Приамурского отдела Императорского Русского географического общества. 1899. Т. 2, вып. 1–2. С. 87–91.
19. Смолев Я. С. Три табангутских рода селенгинских бурят: этнографический очерк // Труды Троицкосавско-Кяхтинского отделения Приамурского отдела Императорского Русского географического общества. 1898 [1900]. Т. 1, вып. 3. С. 79–135.
20. Стуков К. К. Взгляд на происхождение и переход в подданство России кочующих за Байкалом хоринско-агинских монголо-бурят с кратким очерком вторжения и распространения между ними ламайской пропаганды, составл. на основании рукописных легенд, рассказов стариков, песен и кой-каких официальных бумаг // Иркутские губернские ведомости. 1859. № 33. Отдел второй. Неофициальная часть. С. 1–7.

21. Стуков К. К. О происхождении северо-байкальских бурят вообще и тункинцев в особенности (по чисто народным легендарным преданиям) // Памятная книжка Иркутской губернии за 1881 г. Иркутск: Иркут. губ. стат. ком., 1881. С. 162–190.
22. Сумьяабаатар Б. Буриадын угийн бичгээс / ред. Н. Сэр-Оджав. Улаанбаатар: Шинжлэх Ухааны Академийн хэвлэл, 1966. 312 с.
23. Хадахнэ К. А. Предания о бурятских родах в Боханском аймаке // Бурятияведение. 1927. № 3–4. С. 85–88.
24. Хангалов М. Н. Балаганский сборник: сказки, поверья и некоторые обряды у северных бурят. Томск: Паровая типо-литография П. И. Макушина, 1903. 304 с.
25. Хангалов М. Н. Собрание сочинений: в 3 т. Т. II. / под ред. Г. Н. Румянцева. Улан-Удэ: ОАО «Республиканская типография», 2004а. 312 с.
26. Хангалов М. Н. Собрание сочинений: в 3 т. Т. III / под ред. Г. Н. Румянцева. Улан-Удэ: ОАО «Республиканская типография», 2004б. 312 с.
27. Хаптаев П. Т. Предания о бурятских родах Эхиритского племени // Бурятоведческий сборник. Иркутск, 1930. Вып. 6. С. 43–54.

Монографии

28. Абулгази Б. Родословное древо тюрков / пер. и предисл. Г. С. Саблукова; послесл. и примеч. Н. Ф. Катанова. Казань: Типо-лит. Императорского университета, 1906. 336 с.
29. Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / пер. с нем. М. М. Сокольской. М.: Языки славянской культуры, 2004. 368 с.
30. Бардаханова С. С. Система жанров бурятского фольклора / отв. ред. А. Б. Соктоев. Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1992. 238 с.

- 31.Богданов М. Н. Очерки истории бурят-монгольского народа: с доп. ст. Б. Б. Барадина и Н. Н. Козьмина. Верхнеудинск: Бурят-Монгольское изд-во, 1926. 229 с.
- 32.Георги И. Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов: их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, упражнений, забав, вероисповеданий и других достопамятностей. - Ч. 4: о народах монгольских, об армянах, грузинах, индийцах, немцах, поляках и о владычествующих россиянах, с описанием всех именовании козаков, также история о Малой России и купно о Курландии и Литве изд. - СПб.: б. и., 1799. 358 с.
- 33.Даль В. И. Пословицы русского народа. М., 1957. 992 с.
- 34.Дашиева Н. Б. Календарь в традиционной культуре бурят... Москва; Улан-Удэ: Восточно-Сибирский государственный институт культуры, 2001. 299 с.
- 35.Дескола Ф. По ту сторону природы и культуры / пер. О. Смолицкой, С. Рындина; под общ. ред. С. Рындина. М.: Новое литературное обозрение, 2012. 584 с.
- 36.Жамцарано Ц. Путевые дневники. 1903–1907 гг. Улан-Удэ: Республиканская типография, 2011. 262 с.
- 37.Жирмунский В. М. Сказание об Алпамыше и богатырская сказка. М.: Издательство восточной литературы, 1960. 333 с.
- 38.Костюхин Е. А. Типы и формы животного эпоса. М.: Наука, 1987. 271 с.
- 39.Криничная, Н.А. Русская народная историческая проза. Вопросы генезиса и структуры / Отв. ред. В.К. Соколова. Л.: Наука, 1987. 227 с.
- 40.Кристева Ю. Семиотика: исследования по семанализу / пер. с фр. Е. А. Орловой. М.: Академический проект, 2013. 285 с.
- 41.Леви-Стросс К. Мифологии. Т. 1: Сырое и приготовленное. М.: Университетская книга, 2000. 400 с.

42. Малзурова Л. Ц. Жанровая специфика, типология бурятских легенд и преданий: научное издание. Улан-Удэ: Изд-во Бурятского государственного университета, 2012. 233 с.
43. Малзурова Л.Ц. Легенды и предания хонгодоров. Улан-Удэ: Изд-во Бурятского государственного университета, 2006. 128 с.
44. Мелетинский Е. М. От мифа к литературе. 2-е издание, исправленное. М.: РГГУ, 2019. 172 с.
45. Миллер Г. Ф. Описание Сибирского царства и всех произошедших в нем дел, от начала особливо от покорения его Российской державе по сии времена. СПб: Императорская академия наук, 1750. 510 с.
46. Нанзатов Б. З. Забайкальские буряты в XIX веке: этнический состав и расселение; Ответственный редактор М.М. Содномпилова. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2016. 290 с.
47. Нанзатов Б. З. Иркутские буряты в XIX веке: этнический состав и расселение. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2018. 224 с.
48. Петри Б. Школа шаманов северных бурят. Семья и род. Улан-Удэ: Номад, 2025. 296 с.
49. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки / науч. ред. И. В. Пешков. М.: Лабиринт, 2000. 336 с.
50. Пропп В. Я. Морфология волшебной сказки. Л: Госуд. тип. изд. «Ленинградская Правда», 1928. 149 с.
51. Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура. СПб.: Наука, 1994. 235 с.
52. Разумова И. А. Сказка и быличка (Мифологический персонаж в системе жанра). Петрозаводск: Карельский НЦ РАН, 1993. 112 с.
53. Рашид-ад-Дин. Сборник летописей. История монголов / Перевод с перс. И. Н. Березина. СПб.: Труды Восточного отделения Императорского археологического общества, 1858. Т. V. 322 с.
54. Румянцев Г. Н. Происхождение хоринских бурят. Улан-Удэ: Изд-во АН СССР, 1962. 265 с.

- 55.Соктоев, А. Б. Становление художественной литературы Бурятии дооктябрьского периода. Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 1976. 491 с.
- 56.Цендина А. Д. Монгольские летописи XVII-XIX веков: повествовательные традиции. М.: РГГУ, 2007. 272 с.
- 57.Цыдендамбаев, Ц. Б. Бурятские исторические хроники и родословные: Историко-лингвистическое исследование. Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 1972. 662 с.
- 58.Шаракшинова Н. О. Бурятский фольклор. Иркутск: Кн. изд-во, 1959. 228 с.
- 59.Шаракшинова Н. О. Мифы бурят. Иркутск: Вост.-Сиб. кн изд-во, 1980. 168 с.

Статьи

- 60.Аюшеева М. В. Обзор бурятских родословных в личном архивном фонде Ж. А. Зимина (1920–2012) // Вестник Восточно-Сибирского государственного института культуры. 2020. № 3(15). С. 73–80.
- 61.Бадмаев Б. Б. Этническая генеалогия бурят: современное состояние бытования и изучения // Гуманитарные науки в Сибири. 2009. № 3. С. 81-85.
- 62.Барадин Б. Краткий исторический очерк оформления бурят-монгольской нации // Бурятиеведение. 1927. № 3–4. С. 39–52.
- 63.Басангова Т. Г. Прозвищный фольклор калмыков // Новые исследования Тувы. 2012. № 3. С. 101-109.
- 64.Дампилова Л. С. Базовые этнические модели в формульных выражениях бурят // Языки и фольклор коренных народов Сибири. 2024. № 2 (вып. 50). С. 100–108.
- 65.Дандес А. От этических единиц к эмическим в структурном изучении сказок // Фольклор: семиотика и/или психоанализ: сб. ст. / пер. с англ.; сост. А. С. Архипова. М.: Восточная литература, 2003. С. 14–29.

66. Дашиева Н. Б. Генеалогический миф бурят племени Хори: календарь и обряд // Научный диалог. 2021. № 3. С. 363–379.
67. Дебенова З. А. Бурятские родословные как средство сохранения культурного наследия // Культурное наследие: исторический опыт и современные интерпретации (к итогам Года культурного наследия народов России) Сб. ст. / Под редакцией В. А. Тишкова; сост. Б. А. Синанов, В. В. Тишков / М.: ИЭА РАН. 2023. С. 261–274.
68. Дебенова З. А. Генеалогические предания в текстах хори-бурятских исторических хроник XIX-XX вв. // Вестник Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Аммосова. 2024. Т. 21, № 3. С. 111-118.
69. Дебенова З. А. Мотив связи человека и животного в генеалогических преданиях бурят // Этническая культура. 2023. Т. 5, № 4. С. 15-21.
70. Дебенова З. А. Тотемистические воззрения бурят (по материалам С. П. Балдаева) // Культура Центральной Азии: письменные источники. – 2023. – № 16. – С. 148-156.
71. Дебенова З. А., Дашибалова Д. В. Бурятские генеалогические прозвища-при словья // Филология: научные исследования. 2025. № 9. С. 36-45.
72. Дебенова З. А., Исаков А. В. Локальные особенности предания о Хоридое в фольклоре бурят Прибайкалья (по материалам С. П. Балдаева) // Вестник Бурятского государственного университета. Филология. 2022. № 4. С. 62-68.
73. Дебенова З. А., Исаков А. В. Предания о переселении из Монголии в фольклоре и исторических хрониках бурят // Ориенталистика. 2024. Т. 7, № 2. С. 420-431.
74. Дмитриева Т. Н. Проблема тотемизма в историографическом аспекте // Актуальные проблемы изучения архаики: материалы теоретического семинара «Теория и методология архаики» 1996–2012 гг. СПб.: МАЭ РАН, 2014. С. 263–283.

- 75.Дугаров Б. С. Фольклорно-мифологические аспекты образа Буха-нойона // Культурное пространство Восточной Сибири и Монголии: традиции и инновации межкультурного взаимодействия: материалы VI Междунар. науч.-практ. конф., Улан-Удэ, 07–08 октября 2015 года. Улан-Удэ: Восточно-Сибирский гос. ин-т культуры, 2015. С. 214–221.
- 76.Дугаров Б. С. Хоролоры: этнофольклорная характеристика и бурятские параллели // Вестник Бурятского государственного университета. 2011. № 10. С. 205–209.
- 77.Земцовский И. И. К теории жанра в фольклоре // Советская музыка. 1983. № 14. С. 61–65.
- 78.Зориктуев Б. Р. К истории племенной группы хори // Вестник Калмыцкого университета. 2019. № 3(43). С. 13–19.
- 79.Зориктуев Б. Р. Наян-Нава и проблема этногенеза бурятской племенной общности хори // Научный диалог. 2020. № 5. С. 393–423.
- 80.Зориктуев Б. Р. О малоизвестных аспектах этнической истории хори // Проблемы социально-экономического развития Сибири. 2018. № 4(34). С. 127–132.
- 81.Исаков А. В. Цензура летописца: особенности отражения устной традиции в бурятских исторических хрониках // Вестник ВСГИК 2024 - №3(31) – с. 11-21.
- 82.Исаков А. В. Цензура летописца: особенности отражения устной традиции в бурятских исторических хрониках // Вестник ВСГИК. 2024. № 3(31). С. 11–21.
- 83.Исаков А. В. Чингис-хан в фольклорных преданиях монгольских народов: мифологические рамки памяти // Монголоведение. 2024. Т. 16. № 2. С. 385–399.
- 84.Карташева И. Ю. Прозвища-присловья в русском фольклоре // Фольклор Урала. Свердловск: Урал. гос. ун-т, 1984. [Вып. 8: Современный фольклор старых заводов]. С. 140–153.

- 85.Максимов А. Н. К вопросу о тотемизме у народов Сибири // Учёные записки Института истории. М., 1928. Вып. 7. С. 3–14.
- 86.Малзунова Л. Ц. Бытование бурятских легенд и преданий в Монголии // Вестник Бурятского государственного университета. 2011. № 8. С. 72–75.
- 87.Мелетинский Е. М. К вопросу о применении структурно-семиотического метода в фольклористике // Семиотика и художественное творчество. М.: Наука, 1977. С. 152–170.
- 88.Неклюдов С. Ю. Структура и функция мифа // Мифы и мифология в современной России / под ред. К. Аймермахера, Ф. Бомсдорфа, Г. Бордюкова. М.: АИРО-XX, 2000. С. 17–38.
- 89.Петри Б. Э. Программа для собирания преданий по истории заселения Прибайкалья бурятами // Бурятиеведение. 1925. № 1. С. 41–44.
- 90.Пропп В. Я. Фольклор и действительность // Фольклор и действительность. М.: Наука, 1976. С. 205–240.
- 91.Ринчен Б. Об одной хори-бурятской родословной // Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae. 1965. Т. 18, вып. 1–2. С. 205–225.
- 92.Садалова Т. М. Фольклорные интерпретации темы алтайских родов: жанровая классификация, тематика сюжетов // Известия УФИЦ РАН Серия: История. Филология. Культура. 2025. Том 2, № 1. С. 59–66.
- 93.Содномпилова М. М. Этнотерриториальные группы бурят в брачных предпочтениях: образ «другого» // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2018. № 2(36). С. 79–87.
- 94.Трепавлов В. В. Сакральная топография улуса Джучи // Этнографическое обозрение. 2011. № 2. С. 107–115.
- 95.Тулохонов М. И. Генеалогические легенды и предания как источник по этнической истории бурят // Этнокультурные процессы в Юго-Восточной Сибири в средние века. Новосибирск: Наука, 1989. С. 164–171.

- 96.Цыбикова Б.-Х. Б. Несказочная проза бурят: специфика жанра // Языки и фольклор коренных народов Сибири. 2018. № 1(35). С. 76–81.
- 97.Цыбикова Б.-Х. Б., Жамсуева Д. С. Этапы формирования фольклорной коллекции Общего архивного фонда ЦВРК ИМБТ СО РАН // Вестник архивиста. 2019. № 4. С. 1007–1019.
- 98.Цыбикова Б.-Х. Б.; Мягмарсүрэн О. Мифологический пласт в устных произведениях несказочной прозы бурят // Республике Бурятия — 95 лет: сборник научных статей, Улан-Удэ, 30 мая 2018 года / науч. ред. Б. В. Базаров. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2018. С. 282–283.

Диссертации и авторефераты

- 99.Бадмаев Б. Б. Легендарно-исторические герои в несказочной прозе бурят: автореф. дис. ... канд. филол. наук: 10.01.09. Улан-Удэ, 2000. 26 с.
100. Гунгаров В. Ш. Современное бытование бурятских легенд и преданий (по материалам полевых исследований в Бурятии и Монголии в 70–90-х гг.): автореф. дис. ... д-ра филол. наук: 10.01.09. Улан-Удэ, 1993. 21 с.
101. Исаков А. В. Бурятский фольклор о присоединении к России: устные традиции и литературные интерпретации: дис. ... канд. филол. наук: 5.9.4. Улан-Удэ, 2025. 228 с.
102. Новик Е. С. Фольклор – обряд – верования: опыт структурно-семиотического изучения текстов устной культуры: дис. ... д-ра филол. наук. М., 1995. Диссертация в форме научного доклада по совокупности опубликованных работ. Электронный ресурс. URL: <https://new.ruthenia.ru/folklore/novik2.htm> (дата обращения: 10.08.2025).
103. Павлов Е. В. Семантика религиозно-мифологического образа Буха-нойона: к проблеме происхождения культа териоморфного предка булагатов: автореф. дис. ... канд. ист. наук: 07.00.07. Улан-Удэ, 2000. 29 с.

104. Тихонова Е. Л. Семантика и прагматика фольклорной исторической прозы русских старожилов Байкальского региона: дис. ... д-ра филол. наук: 10.01.09. Улан-Удэ, 2018. 540 с.
105. Харанутова Е. И. Тотемизм в мифологии народов Восточной Сибири: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.13. Улан-Удэ, 2004. 21 с.
106. Цыбикова Б.-Х. Б. Повествовательный фольклор бурят Внутренней Монголии Китая: традиция и эволюция (нач. XX в. – первая четверть XXI в.): дис. д-ра филол. наук: 5.9.4. Улан-Удэ, 2025. 434 с.

Литература на английском языке

107. Allen G. Intertextuality. London: Routledge, 2006. 238 p.
108. Genette G. Palimpsests. Literature in the Second Degree. Lincoln; London : University of Nebraska Press, 1997. 508 p.
109. Honko, L. Folkloristic Theories of Genre // Studies in Oral Narrative. Helsinki, 1989. P. 13–28. (Studia Fennica; 33).
110. Humphrey, C. Some Ritual Techniques in the Bull-Cult of the Buriat-Mongols // Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. 1973. P. 15–28.
111. Humphrey, C. The Uses of Genealogy: A Historical Study of the Nomadic and Sedentarised Buryat // Pastoral Production and Society. Cambridge: Cambridge University Press, 1979. P. 235–260.
112. Ong, W. J. Orality and Literacy. New York; London: Routledge, 2002. 204 p.
113. Pike, K. L. Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior. Part I. Glendale, 1954.
114. Toporov, V. N. Folk Poetry: General Problems // Current Trends in Linguistics. Vol. 12: Linguistics and Adjacent Arts and Sciences. The Hague; Paris: Mouton, 1974. P. 683–739.
115. Vansina, J. Oral Tradition: A Study in Historical Methodology. Chicago: Aldine, 2006. 226 p.

Тексты

В данном приложении представлены тексты генеалогических преданий из фондов Центра восточных рукописей и ксилографов ИМБТ СО РАН. Большая часть текстов приводится в русском переводе собирателей. Предание из дела № 290 общего архивного фонда на бурятском языке сопровождается нашим переводом на русский. В материалах дела № 1262 личного фонда С. П. Балдаева отсутствуют сведения об информантах, а также даты и условия записи. После каждого фольклорного текста указывается инвентарный номер хранения. Все тексты пронумерованы и озаглавлены; названия помещены в квадратные скобки. Заголовки, данные автором диссертации, отмечены звездочкой*. В текстах проведена незначительная корректорская правка (исправлены очевидные орфографические и пунктуационные ошибки).

1. [Происхождение племени хонгодор]*

Племя Хонгодор и его роды своим тотемом считают лебедя. У них существует легенда, что Хонгодор, живя в Монголии, на своей старой родине, часто охотился и уходил от дома далеко. В одну из таких поездок он увидел летящего лебедя, который спустился на берегу озера, сняла платье и стала купаться в озере. Когда же Хонгодор подкрался к ней, она стала с ним заигрывать и бросать воду горстями. Хонгодор привел ее домой и женился на ней. Она родила ему восемь сыновей, имена их по старшинству: 1. Ашхай, 2. Ашата, 3. Холши, 4. Даша баатар, 5. Найдар (прозвище Хагта) 6. Нашан (прозвище Дүртэн), 7. Бадархан (бад хара Бадархан - прозвище), 8. Боолдой (прозвище боод хүбүүн Боолдой). От них произошли буряты Хонгодорских родов Алари, Тунки и Закамны.

ЦВРК ИМБТ СО РАН, ЛАФ №36 (С. П. Балдаев), инв. № 1262

2. [Происхождение племени эхирит]*

Буряты племени Эхирит и его родов считали своим тотемом пестрого налива. О происхождении тотема существует такая легенда. В далекие от нас времена на берегу Далая жило племя Хотогон. Оно имело шаманку Хусыхан. Она овдовела и после мужа осталась одинокой. Детей не было. Она горевала и жаловалась на свою вдовью неприглядную жизнь, камлала и призывала своих предков шаманов и шаманок. В одно из своих камланий она получила откровение, что она должна иметь сына. Так прошло много времени, но сына у нее не было. Она состарилась. Тогда собрались родственники мужа, закрыли дымоход юрты, закрыли двери и хотели ее удавить по обычаю. Она стала камлать и призывать своих предков. Предки ее подтвердили, что у нее будет сын. Родственники поверили ей и отложили свой приговор на неопределенное время.

Один раз шла она по берегу моря и призывала своих предков. Она увидела мальчика, который лежал в щели берега и играл камешками. Она подкралась к мальчику, схватила его. В это время мальчик закричал: «Спасите меня, отец мой пестрый налим и мать моя щель берега!» В это время волны моря чуть не захлестнули ее. Она едва отбежала от берега, принесла мальчика домой и усыновила. Потом созвала родственников мужа, проделала все обряды женщины, связанные с рождением ребенка. Сына называли Эргин габа эхэтэй, эрезн гутаар эсэгэтэй Эхирит – Эхирит, у которого мать щель берега, отец – пестрый налим.

ЦВРК ИМБТ СО РАН, ЛАФ №36 (С. П. Балдаев), инв. № 1262

3. [Происхождение племени булагат]*

Буряты племени Булагат и его родов считали своим племенным тотемом сивого порога – хүхэ буха. Возникновение этого тотема восходит к древнейшей истории племени Булагат. О происхождении этого тотема у бурятского народа существует следующая легенда. В Халхе в давние времена жил Шүбүгэ ноён. Он был приближенным тушемылом Сайн ноён хана, был

умен, красив, меток в стрельбе и остер на язык. Прочие тушемылы его боялись и ненавидели. В одном из состязаний в стрельбе из лука Шубугэ ноён за хорошую стрельбу получил звание мэргэна – меткого. С этого времени он стал самонадеян, спесив и высокомерен. Сослуживцы еще больше возненавидели его.

Патрон его Сайн ноён хан был в преклонных годах, жена его была молода и красива. Случилось так, что жена хана полюбила красивого и молодого мэргэна Шубугэ, он ответил ей взаимностью. Влюбленная пара изредка виделись и наслаждались своей любовью.

Один раз Сайн ноён хан поехал со свитой на сейм монгольских князей и пробыл там почти что два месяца, а на место себя оставил Шубугэ ноёна управлять ханством.

В отсутствии хана влюбленная пара проводила время вместе, наслаждалась любовью и была счастлива. Время прошло незаметно, настало время возвращения хана. Хан в первое время после возвращения с сейма относился к своему подчиненному тушемылу с уважением и должным вниманием, молодая чета думала, что их тайные любовные дела никем не замечены и тайно встречались. Но злые люди не дремали.

Один тушемыл, тайно влюбленный в молодую красивую ханшу, выследил все дела и свидания влюбленной парочки и сообщил хану. Сайн ноён хан вышел из себя, в ту же минуту послал трех человек из своей свиты. Посланные застали влюбленную парочку недалеко от ставки хана, в бедной юрте арата. Дерзкого тушемыла и ханшу привели под конвоем к хану. Шубугэ ноёна ждала смертная казнь, но хан учел все доблестные дела тушемыла и умные советы, смиростивился и велел отрубить левый большой палец дерзкому тушемылу. Как было сказано, так и сделано. Такое наказание для стрелка и силача Шубугэ ноёна было равносильно смерти. Он тут же решил бежать от позора и издевательства туда, куда глядят глаза. Ханша дала согласие. В темную ночь влюбленная парочка бежала за пределы Монголии, в Тунку. Они поднялись через хребет Богохотын дабан и спустились по реке

Иркут вних, поселились в долине. Построили из коры березы балаганчик конусообразный – урса и стали жить. Шубугэ отправлялся на охоту, ханша оставалась дома. Зверей и дичи было много, Шубугэ приносил домой самую лучшую добычу.

Сайн ноён хан, желая отомстить беглецам, послал за ними погоню. Она нагнала беглецов в долине Иркута. Шубугэ был на охоте, ханша была дома. Погонщики взяли ханшу и увезли к мужу. Шубугэ ноён с тех пор стал рыскаться по долине Тунки и Халхи. Боясь быть схваченным посланцами Сайн ноён хана, волшебством своим днем он превращался в сивого пороза, а ночью превращался в красивого молодого человека и встречался с дочерью Тайжа хана.

Один раз Шубугэ ноён в образе сивого пороза бодался с пестрым порозом хон Тайжа хана. Сивый пороз победил. Тогда пестрый пороз забежал в ограду своего хозяина. Там была дочь хана. Она взяла длинный прут, хлестнула несколько раз сивого пороза и выгнала из ограды. Сивый пороз по направлению к ней сделал так, как делают производители по отношению к корове во время течки.

Дочь хон Тайжи от этого забеременела и тщательно скрывала от посторонних свой позор. Настало время родов. Хан и ханша узнали, вызвали дочь и попросили рассказать, от кого она понесла свой позор. Дочь рассказала про действие синего пороза.

После этого она ушла из дома и родила в юрте бедного арата. Заказала железную люльку, положила туда ребенка, стянула накрепко ремни люльки, по обычаю привязала к концу стрелы и выстрелила. При этом она сказала: «Откуда ты пришел, иди туда!». Стрела с люлькой упала в болотистое место. Сивый пороз своим волшебством узнал об этом, пришел туда и стал ухаживать и кормить ребенка (давать свой половой член сосать ребенку).

Недалеко от того места жили люди Атаганова рода. Их было всего 10 дворов – Арбан (урхи) Атаган. У них была шаманка Асуйхан. Она оставалась после своего мужа бездетной и коротала свою вдовью жизнь одиноко. У людей

Атаганова рода был обычай: оставшихся одиноких старух убивать, закрывать дымоход юрты и подпереть двери бревном. Чтобы привести в исполнение дедовский обычай, собрались люди Атаганова рода к старухе. Тогда она стала камлать и призывать своих предков шаманов и шаманок. Она гоготала как гусь, выла волком, рычала медведем, ползала как змея, скакала, кривлялась. Получив откровение от своих покровителей, она сказала присутствующим, что она найдет сына с железной люлькой в болотистом месте. Родственники мужа поверили предсказаниями шаманки, отложили свой жестокий обычай до следующего раза и разошлись по домам.

Один раз шаманка Асуйхан пошла в болото собирать чеснок, там увидела железную люльку с плачущим ребенком. Она хотела взять, но лежащий подле люльки сивый пороз замотал головой, давая тем знак не подходить близко. Шаманка пошла домой, устроила кровавое жертвоприношение высокому Хухэ мунгэн тэнгэри. Тогда сивый пороз отошел от мальчика и стал пастись. Шаманка взяла мальчика, созвала родственников и в их присутствии проделала все приемы роженицы, связанные с родами ребенка. Родственники закололи откормленного барана и быка, приготовленного хозяйкой юрты. Мальчика называли бутайн узуурһаа олдоһон Булагат – в болоте найденный Булагат. Он имел двух сыновей – Булаган хара и Бузган хара. От этих двух сыновей произошли буряты племени Булагат, обитающие в Осинском, Боханском, Эхирит-булагатском, Аларском, Ольхонском и Зиминском районах Иркутской области, частично живущие в Иволгинском, Селенгинском, Байкало-Кударинском, Еравнинском, Заиграевском и Мухаршибирском аймаках БурАССР.

ЦВРК ИМБТ СО РАН, ЛАФ №36 (С. П. Балдаев), инв. № 1262

4. [Предание о Хоргоне]*

У хойбы была дочь, звали ее Хоорье. Она была красива и умна – хойбон хайхан Хоорье – у Хойбы дочь красавица Хоорье. Жили они в степях Тайтурки. Дочь пасла коров. Вечером, когда нужно было гнать стадо домой, то не

оказалось в наличии одного бычка. Искала она до позднего вечера и слышала глухариный ток. Ток ей понравился, и она подошла ближе. Посередине полянки бегала самка, за ней бежали, растопырив крылья самцы. Они дрались между собою. Это было очень забавно. Она не отводила с самцов свои глаза и незаметно для себя, села на корточки, стала подражать им. В это время два самца, дерясь, клевая друг друга, налетели на нее, свалили ее, залезли на нее и продолжали драку. Своими когтями они разорвали одежду девушки, совсем оголили. Она едва отделалась и пошла домой.

После этого случая она почувствовала тяжесть и забеременела. Родила сына и назвала его *хойrhoo олдoнoн* Хоргон – от глухаря зачатый Хоргон. Потомков Хоргона мало. Они не сумели составить административную единицу род, входили в Сайнутский род. От Хортона произошли буряты двух Хэтских улусов – Верхне-Хэтский и Нижне-Хэтский.

ЦВРК ИМБТ СО РАН ЛАФ №36 (С. П. Балдаев), инв. № 1262

5. [Происхождение рода шаранут]*

В Алари жила одна девушка, звали Обтойхон – страстненькая. Отца ее звали Огдор. Она поехала к родственникам своей матери в долину реки Унга. Дорогой девушка сошла с лошади у шаманской остановки – барьса. Так как у нее ничего не было с собой, то она по обычаю бурят оторвала несколько волосинок от гривы своего жеребца и привязала к дереву. В это время ее жеребец трижды заржал на нее так, как они делают при кобылице. От этого девушка зачала и родила сына. Родители стали принуждать, говоря: от кого ты отяжелела? Она рассказала случай с жеребцом в пути в Унгу. Мальчика называли Шара азаргааа олдoнoн Шаранут – Шаранут, зачатый от желтого жеребца.

ЦВРК ИМБТ СО РАН, ЛАФ №36 (С. П. Балдаев), инв. № 1262

6. [Происхождение рода нарат]*

В Унетском улусе Ноетского рода, ныне Балаганского района Иркутской области, живут буряты Наратского рода. Они имеют тотем птицу сороку. О происхождении этого тотема существует следующая легенда. В давние времена жила одна девушка в местности Зуга, на устье реки Ока. Родители были убиты на войне. Она жила одна, кругом никого не было. В одиночестве она подружилась с самцом сороки, жили и спали. Один раз ночью самец вошел в нее, и она забеременела. Родила сына и назвала его шаажгайһаа олдоһон Шажа номон - зачатый самцом сороки Шажа номон. Шажа номон вырос и женился на девушке тунгуске, образовали бурят Наратского рода. По своей малочисленностью административно входивший в 3 Ноетский род Молькинской инородной управы, б. Балаганского уезда Иркут. губ.

ЦВРК ИМБТ СО РАН, ЛАФ №36 (С. П. Балдаев), инв. № 1262

7. [Происхождение рода унгут]*

В Тунке, в долине реки Иркут, живут буряты Унгутского рода. Они выходцы из Халхи во времена воин Галдан бошогто хана. Они считают своим тотемом собаку. В давние времена прапрабабушка их хан Хамагша теэ иибии овдовела в молодости и вошла в связь с собакой. Родила сына и назвала его үндэрһөө олдоһон Унгут – Унгут, рожденный от высоких тэнгэри.

ЦВРК ИМБТ СО РАН, ЛАФ №36 (С. П. Балдаев), инв. № 1262

8. [Происхождение рода нохой]*

В Улусе Нохой ураг Качугского района Иркутской области живут буряты, которые считают своим тотемом собаку. В далекие времена одна девушка из рода Хадалая заблудилась в лесу во время Облавной охоты и попала в Собачье царство – Нохой хаанай урам. В этом царстве все мужчины рождаются собаками, а женщины обыкновенными людьми. Все эти собаки говорят на человеческом языке, женятся на девушках, рожают детей, ходят на

охоту, кормят семью, также как и люди, справляют свадьбу, выпивают водку, танцуют, пляшут и поют песни. Живут они в юртах, как буряты, имеют шаманов собак, шаманок женщин и пр.

Сторожевые собаки поймали эту заблудившуюся девушку, и повели к своему собачьему хану. Собака-хан принял ее, стал расспрашивать о том, как живут люди, чем они занимаются и пр. Одна собака сидела около девушки и любовно посматривала на нее. Когда хан кончил свой разговор с девушкой, то сидевшая с девушкой собака стала шептаться с ханом. После этого собака-хан сказал девушке: "Ты должна выйти замуж за этого моего воина." Девушка хотела возразить, но собака воин толкнула ее мордой и повела домой.

Дом собаки-воина был сделан из бересты и меха звериного. Обстановка была человеческая: стояла деревянная кровать, постель была из шкур зверей, посуда тоже была берестяной, но в комнате никакой одежды не было. Девушка стала жить с собакой, как муж с женой. Собака рано утром уходила на охоту, ловила зверей и птиц, приносила домой. Девушка готовила кушанья. Собака-муж был очень ревнив, он не давал жене разговаривать с другими собаками, особенно с молодыми. Девушка решила бежать. Утром, как только собака-муж ушел на охоту, девушка пошла прямо на юг по солнцу. Шла она густой тайгой, днем она ориентировалась по солнцу, ночью по звездам. Наконец, она пришла домой.

Из собачьего царства она пришла беременной, родила сына, которого назвали Нохоем – нохойноо олодоһон Нохой – зачатый собакой Нохой. Потомки Нохоя жили на реке Лене, совместно с бурятами Шоноева рода. У бурят Нохоева рода был родовой онгон, состоящий из деревянного фетиша или в виде фигуры собаки на синей дабе, также они устраивали общественное жертвоприношение своему тотему собаке, в последнее время эти обряды позабылись и исчезли из памяти людей.

ЦВРК ИМБТ СО РАН, ЛАФ №36 (С. П. Балдаев), инв. № 1262

9. [Происхождение рода Хорлос]*

В одном улусе жили два брата. У них были дочери одногодки. Девушки росли вместе, были дружны, пасли овец и коз всегда вместе, также вместе ходили на вечерки молодежи и пляски.

Один раз летом, когда люди жили в летниках, молодежью была устроена грандиозная вечеринка с пляской. Девушки пошли на вечерку, поплясали и поиграли, вернулись поздно ночью домой, и легли спать под навесом на арбу. Ночью пришел медведь, увидел девушек, впрягся в арбу и повез их к себе в берлогу. Одна девушка упала с арбы, когда они проезжали через валежник. Медведь это не заметил и продолжал идти. Девушка вернулась домой и сообщила. Собралась молодежь, вооружилась, села на лошадей и погнала в лес. Охотники объехали и обшарили все леса, но ничего не нашли.

Медведь увез девушку в свою берлогу. Они стали жить, как муж и жена. Медведь ласкался к девушке, облизывал языком, чтобы она обросла шерстью. Каждый день рано утром медведь уходил на охоту, приносил зверей, птиц и ягоды. Уходя, медведь закрывал вход в берлогу тяжелым бревном.

Через год у них родился сын. Рос он, как сказочный герой, не по дням, а по часам. Он вырос и стал невероятным силачом. Играя со своим отцом медведем, он бросал его через голову. Медведь сердился. На охоту он сына не пускал. Уходя на охоту, он стал заваливать вход в берлогу тяжелым камнем.

Один раз, оставшись дома с матерью, сын спросил: «Почему отец покрыт шерстью, а ты не имеешь ее?»

На этот вопрос мать ответила, что она человек, а отец зверь лесной. Тогда сын спросил: «Кем быть лучше: земным человеком или лесным зверем?». Мать ответила, что быть человеком земли лучше. Тогда сын стал просить мать, чтобы она повела его к своему отцу. Тогда мать ответила, что им из берлоги не выйти, так как вход в берлогу завален камнем. Тогда одним толчком руки откинул камень. Они вышли из берлоги и пошли по направлению к улусам.

Медведь вернулся с охоты в берлогу, камень был отшвырнут, жены и сына не было. Он рассвирепел и побежал догонять беглецов, догнал их у опушки леса. Медведь сразу же кинулся на жену и хотел избить ее. Сын заступился за свою мать и одним ударом убил медведя.

На виду улуса мать показала сыну дом своего отца, а сама спряталась в лесочке, говоря, что она стыдится своей наготы.

Сын пошел в улус и зашел к отцу своей матери и сказал, что дочь их, его мать, стыдясь своей наготы, спряталась в лесочке. Мать матери дала одежду, медвежий сын пошел к матери, одел ее и привел к родителям. Сына медведя родственники принял в свой род, совершили все обряды, связанные с усыновлением детей. Совершая обряд укладывания ребенка в колыбель - улгыда оруулаха, дали ему имя Баабгайн хубун – Сын медведя.

По преданиям Баабгайн хубуун женился на девушке рода Туралик и образовал род бурят Хорлос, живший под г. Нижнеудинск, на речке Доода Уда – Нижняя Уда.

ЦВРК ИМБТ СО РАН, ЛАФ №36 (С. П. Балдаев), инв. № 1262

10. [Происхождение рода Шоно]*

Мать Шоно была бездетна, поссорилась с мужем и ушла к своим родственникам. Боясь погони мужа, она пошла по лесу. В лесу она встретила большого матерого волка – азарга боро шоно. Волк три раза кидался на нее. Она страшно испугалась, и упала и лишилась чувства. Когда она пришла в себя, то волк лизал ее голый живот. После того она почувствовала тяжесть внизу живота и забеременела. Больше года жила у своих родственников, родила сына, назвала его шоноһоо олдһон Шоно - Шоно, зачатый от волка. По прошествии года она вернулась к мужу с сыном. Муж охотился на зверей, ловил рыбу в реке Лене и кормил свою семью. Так прошло несколько лет. Шоно уже бегал за матерью и отчимом.

Настали тяжелые времена для жителей долины реки Лены, прибыли по реке снизу какие-то невиданные бородатые люди. Они требовали от бурят

лошадей, коров, звериного меха и пр. Буряты собрали ополчение и дали отпор, но так как пришлые люди их убивали с большого расстояния, то буряты были разбиты наголову. Мало осталось в живых. Мать Шоно тоже была убита. Он остался один. Проголодавшись за много дней, он пошел рыскать. Шел он долго, наконец, пришел к волчьей норе, залез туда. Там были волчата. Они обнюхали его и легли рядом. Пришла волчица, принесла зверей и птиц. Она тоже понюхала Шоно и стала кормить наряду с волчатами. Волчица каждый день уходила на добычу, а волчата с Шоно оставались в норе. В ясные теплые дни они выходили и играли. Шоно среди волчат ходил на четвереньках.

Один раз Шоно с волчатами ушел далеко от норы и попал в улус. Люди убили всех волчат, а Шоно взяли и повели домой. Он вырос и стал красивым молодцом. Его женили на одной хорошенькой девушке. У них было восемь сыновей, потомки их еще размножились и расселились по разным местам.

ЦВРК ИМБТ СО РАН, ЛАФ №36 (С. П. Балдаев), инв. № 1262

11. [Происхождение Боролдоева и Боролзоева родов]*

В Барге жил Ушухуй. Он был из рода Чахар. У него были две дочери Болойхэн и Толойхэн. Мать их была большой белой шаманкой. Она умерла молодой и наказала дочерям стать шаманками.

Две сестры спали в одной постели, к ним ночью пришли два молодых парня, поспали, утром, как только забрезжил свет, они оба превратились в горностаю и колонку и скрылись. Девушки забеременели. Узнав о состоянии дочерей, отец стал требовать от них рассказать ему от кого они понесли. Дочери рассказали ему про молодых людей, проводших с ними ночь и превратившихся в горностаю и колонку. Отец не поверил и прогнал их.

Толойхэн и Болойхэн скитались по земле, наконец, пришли в долину р. Унги. Здесь они и родили сыновей, Болойхэн назвала своего сына Боролдоем, а Толойхэн Боролзоем. Горностаю стал родовым онгоном Боролдоева рода, а колонок – Боролзоева рода

12. [Происхождение рода Уляба]*

У бурят рода Улябы тотемом является птица сова. О происхождении его существует следующая легенда. В давние времена в Барге жил один человек. Звали его Солон зарин. Он был большим шаманом. Жену звали Сулэйхэн. В то время в Барге происходила война. Манчжуры воевали с монголами. В этой войне погибли шаман Солон со своей женой. Их дочь Балайхан осталась круглой сиротой. В стране наступил голод и люди бежали куда глядят глаза, чтобы не умереть от голода. Она пошла с беглецами на север. Наконец, они обогнули Байкал и перебрались на северную сторону его. На них напали тунгусы и ее спутники разбежались кто куда. Она осталась одна. Шла она все на север, устала и легла спать под одним деревом. Ночью к ней пришел самец совы. Она не отогнала его. В одиночестве и самец совы был ей другом. Она заснула крепким сном и проснулась ночью. Самец возился над ней. После этого она почувствовала беременной. Она никуда не пошла, построила шалаш из дерева и травы, стала жить. Питалась она ягодами, саранами, диким чесноком и рыбой, которую ловил в соседнем озере. Так она и жила.

Настало время родов. Она родила мальчика, устроила приспособление у дерева на подобие люльки из бересты и листьев осины и положила ребенка. Самец-сова кормил своего сына разными ягодами. Сулэйхэн назвала своего сына Уляба – Уули шубуун эсэгэтэй, уляаһан модон үлгэтэй Уляба – отец птица сова, люлька из осины. От этого мальчика произошли буряты рода Уляба.

13. [Легенда о явлении Булагата и Экерита. Этнографические заметки И. И. Веселова. Со слов В. Асалханова].

Однажды, в давнее, почти забытое время, в Монголии велась большая война между Тангат-Мэргэн-ханом и Тоган-Тангат-ханом. Война эта длилась, как говорят старики, 42 года. В это время по реке Селенге жил бурят, некий Гыктуй-Бактор, вместе со своей женой Ворожейкой. У них было два сына Булагат и Экерит. Гыктуй-Бактор участвовал в этой войне в течение 32 лет. Булагат и Экерит родились за 10 лет до окончания войны. Тогда Гыктуй тур-Батор, ввиду-ли того, что его могут убить или же умиловить хотел просто свою судьбу, пускает своих родившихся младенцев на волю онгонов и провидения. Экериту соорудил на берегу плотик, поставил на него его колыбель и, спустив плот на воду Селенги, оттолкнул его вместе с Экеритом от берега на течение, и его понесло в Байкал. Булагата же устроил иначе: пусть, дескать, два разных мальчика попытают каждый разное свое счастье. И он его вместе с колыбелью привязал на спину большому волу – и прогнал в горы, на высокие гольцы, в дремучую тайгу. Покончив с младенцами, он снова пошел воевать. И вот проходит 10 лет. Кончилась, наконец, жестокая война между Тангот и Тогон ханами и Гыктуй-Бактор вернулся опять к своей Ворожейке. Здесь он вспомнил про своих сыновей и, так как теперь ему уже не надо снова идти на войну, решил при помощи своей жены, т.е. ее ворожбы, отыскать своих сыновей и привести домой. Но кого прежде искать? Экерита? Тот пущен на воду, а потому, раз на воде не остается никаких следов, то значит, и искать непочем будет! Булагата? Вот его-то можно: вол шел по земле, так, если пойти по его следам, хоть на краю света, а всегда разыскать можно.

И Гыктуй-Бактор при помощи ворожбы своей Ворожейки пошел искать Булагата. Идя по следам вола, они скоро добрались до места нынешнего Иркутска. Тут следы вола стали путаться, и они поняли, что он долже быть где-то недалеко. Действительно, прислушиваясь, они скоро услышали грозное мычание. Идя на его рев, они увидали его стоящего с колыбелью Булагата на одной из ближайших гор, возле старого, поросшего с корня мохом, большого

дерева. Увидя его, Бактор было хотел сейчас же бежать к волу, чтобы скорей выручить любимого сына. Но скоро он одумался. Одичавший за много лет своего скитания по тайге, вол настолько стал лютым, что к нему уже опасно было подходить близко. Тогда Гыктуй-Батор стал поджидать подходящего момента. Когда вол, успокоившись, начал объедать мох со стоящего подле его дерева, он внезапно заскочил к нему на спину и, вытащив из колыбели уже десятилетнего Булагата, скорее поспешил удалиться от лютого животного. Вернувшись вместе со своим сыном на Байкал, Бактор и Ворожейка уже не пошли ни Селенгу и, сделав себе новое жилище, поселились в нынешнем Култуке. Резвый Булагат теперь уже весело бегал и очень любил играть на песке у прибоя воды, на Байкале. Но вот он раз заявил своему отцу, что во время его игры за последнее время стало волнами выносить на берег 11 человек детей, из которых один мальчик. Тогда Бактор сказал: «Этот мальчик, наверное, мой сын Экерит», и так как по словам Булагата все эти дети были очень пугливы, решил хитростью изловить если не всех, то, по крайней мере, своего пущенного по Селенге сына. Для этой цели он наварил побольше тарасуна и арсы и в чашках расставил по берегу.

Когда все было готово, он послал на берег Булагата, а сам, спрятавшись, стал выжидать, что будет. Скоро, действительно, волнами на берег выкинуло 11 хороших малюток, из числа которых один мальчик, как только увидел невиданные еще кушанья, с жадностью начал пить тарасун. Но другие весело играли, но не притронулись к чашкам. Прошло время не более, чем нужно для кипячения тогона, как пивший тарасун малютка крепко заснул около чашки, на теплом песке и ярко ослепительном солнце. «Этот готов!» - подумал Бактор и, боясь, чтоб он не отрезвился, выскочил из своей засады. Тем же временем все малютки с шумом бросились в море и тотчас скрылись в волнах. Бактор же подойдя к спящему, осторожно поднял на руки и, когда посмотрел ему в лицо, радостно узнал своего сына Экерита. Так появились у нас первые наши прародители Булагат и Экерит!» - заканчивает В. Асалханов свою легенду.

- Кто же были тогда другие десять малюток? – спросил я.

- Другие? А это были перевоплощенцы десяти рек Байкала (из более крупных) в число них, конечно, входит и Ангара.

13 марта 1923 года

ЦВРК ИМБТ СО РАН, ОАФ, инв. № 207

14. [Откуда произошли Северо-байкальские буряты.]

[Был] Такша Мэргэн найденный в безлюдной местности. У Такша Мэргэна были 2 сына – Бота и Бомал. У Бомала [были сыновья] Болот и Цаган. У Бота не было детей, были 2 жены, обе шаманки – Асыхан и Усыхан. До семидесяти лет не было детей. Достигшему семидесятилетнего возраста стали заливать водой в дымовое отверстие [юрты], стали собрался народ, чтобы разделить между собою имущество, замкнули дверь, вылили ведро воды в дымовое отверстие [на очаг], огонь не потух, отскочил один горящий уголек в противоположную сторону двери. Второй раз вылили ведро воды, опять не потух огонь, два уголька горящие отскочили. Третий раз вылили, потух огонь. Потом зашли [в юрту] и когда стали делить имущество, две шаманки сказали: «Два раза угольки отскакивали, оставьте половину имущества, будет сын». Тогда ушли оставив. Когда ушли, взяла трость и стала шаманить. В экстазе при камлании увидела, что в Тункинской горе лежит мальчик в железной люльке. Отправилась за тем мальчиком, чтобы принести. Бык не дал. Опять стала шаманить. Нужно было принести жертву Ильбэтэ Хара ноену. Затем принесла жертвоприношение Ильбэтэ Хара ноену и принесла мальчика вместе с люлькой. Не могла развязать веревки [люльки, которым был завязан ребенок]. Опять стала шаманить. Нужно было зарезать овцу, берцовой костью совершить обряд укладывания впервые новорожденного в люльку. Зарезали овцу, совершили обряд, назвали ребенка Булгат. Мальчик рос, стало ему три года. Днем он уходил к морю и играл. Играл целый день. Мать спросила: «Что так долго играешь?». Мальчик сказал матери, что из моря выходит маленький мальчик и играет. Тогда взяла трость и стала шаманить, чтобы узнать, как поймать бы ребенка. Отнести и положить на берегу моря белый войлок, состряпать на грудном молоке колобок и положить там же. Мать сразу же

отнесла к морю белый войлок, состряпала колобок на грудном молоке и положила на войлок. Сама там же спряталась. Ее сын сидел на войлоке и играл. Из воды вышел мальчик, оба мальчика стали играть, сидя на войлоке. Затем мальчики съели колобок и оба на войлоке уснули. Мать подняла их вместе с войлоком и принесла домой. Усыновили того мальчика и называли Эхирит.

У Бумала были 2 сына - Болот и Цаган.

У Цагана: 1) Муруй 2) Олзой

У Болота: 1) Тоблок

У Тоблока было 6 сыновей и одна дочь. Старший из бти Алагуй.

У Алагуя: 1) Готол 2) Бохан

Пятый - Хонгодор. У Хонгодора: 1) Тункин 2) Аларь

Четвертый - Ашехабат. У Ашехабата: Худайн гол.

Третий - Енгут. Енгутский бурят [?]

Второй - Ноён. У Ноёна: Ноён бура.

От Ноён Бура распространились бахтай и Хутанха ноёд.

Нэгэнэтин: Первого нет известий.

Была одна дочь [у Тоблока]. Она пасла стадо овец, съела в это время она корень подснежника и стала беременной. Подснежник был выросший в ямочке человеческой тазовой кости. Мать стала ругать и выпытывать откуда она забеременела.

ЦВРК ИМБТ СО РАН, ОАФ №17, инв. № 165

15. [Предание о происхождении хоринских родов]*

Урда эртэ сагта хотогойд монголдо хонгодортон гэжэ хүнүүд байһан гэхэ. Тэрэ сагай дулаан һайхан үедэ мал ажалаа олошоруулан, үхи хүбүүдээ үргэжэ һайн һайхан байһан юу. Харин тиижэ байтарнь урда сагһаа сэнэг

дайгаар орожо, эрэшүүлыень дайнда даража, эмэгшүүлыень, үхибүүдые ба ехэ наһажаалнуудыень гам хайрагһай хюдажа; малыень һан зөөрииень абажа нютагаа бусаа юм. Сэсэрлиг байһан тала дайда, тэнжэжэ ябаһан табан хушуу малнууд, хүхюун жаргалтай ябаһан үхибүүд, ажлдаа дуратай арад зониинь нэгэ багахан саг соо үндэһэ һуури үгы болошоо юм. Харин тэрэ ехэ айюул тохёолдоод байхада, багахан хүбүүн – Хон гэжэ нэрэтэй хүри-улаан бухатайгаа үлөө гэхэ. Хүри-улаан бухань боймог дороо борбожолуулаад хөөмэг дээрээ хүмүүжүүлээд, эдэзлэн тэнжээжэ ябаа юм. Тиижэ байтараа бухань хойто талаа шэглэн хараад ябашана. Ябууд хүбүүн шэнжэжэ, хүл дээрэ гарана. Тиигэжэ ябаһаар Бухын хотого, Үргэдэ һарьдаг гэжэ газарта хүрэжэ ерэнэ. Харин тайгын шарлан эрээн буха ехэ сухалдажа энэ холоһоо ерэнэн бухатай тэмсэхэ гэн шэдиес туршаха гэжэ шиидэбэ.

Хотогойд Монголһоо ерэнэн буха шадалааршые ехэ һаа, холын аянда ябажа эсэрэн. Шадалынь яһал доошоо ороо юм. Тэрэнэй саана абажа ябаһан хүбүүниинь өшүүл багахан байна, хэрбээ тэмсэжэ диилдээд гү, али муу юумэ ушараа һаань хүбүүнэй хонгоодорой үе холбохонь хүндэхэн боложо магад юм.

Тэрэ мэтын юумэ шэбшэжэ үзөөд, шадал һаа, тэмсэлые хойшон татаха гэжэ һанана. Харин тайгын шарлан эрээн буха ябажа хариһаа ерэнэн бухые мүргэжэ һалгаха гэнэн зоригтой ерэбэ.

Хүри-улаан буха тэрэ эзэн бухын зорилгые мэдэжэ яахашье аргагүй болоходоо, хэрбээ ондоо тээшэ ябаа һаань хүсэжэ хойноһоонь үгы хэжэ болохо, тэмсэлгэдэ бэлдэбэ. Тэмсэлэй болохо байха сагта хөри-улаан буха яахашье аргагүй шадалынь һалажа эхилбэ, ута холын зам бээ мэдүүлнэ, тиигэжэ байтараа хойноо байһан ехэ шулуу хараха сасуу гэнтэ толгойдонь түрэл бууна! Сухарижа тэрэ шулуунай хажууда ошоод, халба хүрэжэ шулуунай саана орохо байна, тэрэгүйдэ хүбүүгэй саашаа хаража тэнжээхэ шадала һалаха юм – энэ байдалые ябаашье болгоожо болохогүй.

Харин тэмсэл улам шангаржа байна, нютагай буха диилэжэ байха үеэ мэдээд улам ехэ довтолжо, харайжа ябана. Тиижэ байтараа хүри-улаан буха даб гэжэ ехэ шулуунай саана орошоно. Харин хүхирөөд, урмашаад ябаһан

буха, нэгэ хэды /дело времени/ сагай хойно диилэхээ мэдэн буха, тархияа эрьеэд /последний решающий удар/ юушые ойлгонгүй, бии шадалаараа мүргэнэ. Тиин сасуу арбагаар ехэ үбэрнүүдын үндөрһөөрөө хухаржа, алаг эрэн нюдээ харгашуулан зогсоно, тэрэн ехэ шулуун байгаа, энэ һамбаандань Хүри-улаан буха хүбүүгэе абаад, саашаа гүйшэнэ, тдэнэй хойноһоо ошохо шадалгүй болоһон шарлан эрэн буха үлэнэ.

Тэрэ ехэ тэмсэлэй үнгүрһэн хойно хүри-улаан буха хүбүүгэе абажа тооро гэжэ нютагта, ганса нарһанай һурида ошожо, тойроод байһан болдог соогуур бэлшэжэ бээшые тэдхэнэ, хүбүүншые ехэ болоно. Тиижэ байтараа Хүри-улаан буха наһаяа хүсэжэ хүбүүгэе үлһхэ саг ерэбэ. Наһа табихынгаа урда Хондоо хэлэнэ: «Минии наһа барахада ехэ бү уяраарай. Уни болонгүй саашаа ябаарай, далайн эрье хһрэтэрөө, жаргалаа олохош даа». Хүбүүн ехээр уяржа /7 хогог/ дээшээ хаража энеэгээд, доошоо хаража бархираад 7 хоног үнгэргэбэ. Харин тиигээдшые саашаа яба ябаһаар ехэ далайн эрьедэ хүрэнэ. Тиигэжэ эхэ эсэгын, Хүри-улаан бухын һанаһан һанал хүсэбэ.

Тэрэ нэгэ үдэр далайн /оз. Байкал/ эрьедэ ябатарнь, дүрбэн сагаан хун шубууд тэнгэрһээ далайн эрьедэ буубад. Харин энэ һонин юумэ болохонь гэжэ бодоод шулуу, модоной саана орожо ехэ һонирхолтойгоор харан байба. Тэрэ бууһан хун шубууд бууһанайнгаа хойно шубуунайнгаа хубсаһа тайлаһанайнь хойно харан гһээнэ нюдэ халтирмаар гоёнууд басагад байба. Тэдэнэр уһан соо ороод ехэ үни тамарнад, нааданад, шалинад. Тиижэ байха үедэнэ Хон хүбүүн гүйжэ бодоод, нэгэ басаганайнь хубсаһа нюужа орхибо. Хүнэй олохын аргагүйгөөр. Тэрэ басагад энеэлдэжэ, наадажа байгаад эрье дээрэ гаража ерһээр хубсаһаа үмдэнэд, харин нэгэ басаганиинь хубсаһаа олонгүйгөөр ехэ гомдожо, бархиржа байна.

Нүгөө гурбан хун шубуун болоһон басагад саашаа хүлээгэ аргагүй байһандаа дахин дээшээ дэгдэбэд, үлһэн басагание нэгэ хэды саг соо гуниг оруулаад хоргодоһон газарһаа гаража басагантай танилсаба.

Хоюулан бэе бээ харамсаараа дурлажа, эхэ эсэгэ болоһон Хүрин-эрээн бухатайгаа ехэ болоһон газарта бусажа, Түнхэнэй хоймор ошожо, айл болгожо жаргажа һуугаа гэхэ.

Хоёр шамбай хүбүүдтэй болоо юм. Нэгыень Хори гэжэ нэрлээд, нүгөөдыень Холбой гэхэн юм. Хоёр хүбүүд баганаа хойшо ухаатай, шамбай хүбүүд боложо урганад. Ехэ боложо һамга абаха саг дүтэлнэ, хүбүүдэйнгөө томо болохо бүрин эхэнь ехэ бодолгото болоно, үни сагаар нэгэ юумэ һанаһаар һууһан газартаа һуушана. Нэгэ тиижэ һууха зуураа Холбойдоо хэлэнэ: «Хоюулаа үни удаан хамтаржа һуунабди, ямар – галтай һайн, хоёр шамбай хүбүүтэй болообди, тэдэмнай хүл дээрээ гараа ха юм даа. Бидэшье хүгшэрөөбди, харин шимни миниингээ барагтай байһан сагта нэгэшье дахин шубуумнай хубсаһа үмдэхүүлжэ үзүүлыш даа». Тиигэжэ нэгэ нүхэрэүнгөө хэлэжэ байхада яажа тэрэ хүсэлэниень дүүргэхэгүйб. Ошожо далайн эрьһээ хубсаһыень асаржа үгэнэ. Баруун хоймортоо һуугаад, тэрэ хубсаһаа үмдэжэ үзэнэ, тааруулна.

Энэ үедэнь Хонгор ушаагайнгаа хажууда энэ тэрэ юумэ хэжэ байна; яажа энэ һайн үдэр нүхэртөө юумэ хүүлхэб. Тиигэжэ байтарнь һэрд гээд хун шубуун боложо гэрэйнгээ шагаабаряар гараха багтань хүлынь шүүрэн абаба, барижа ябаһан тогоонойнгоо баруюлаар, харин тиибэшье тогтообогүй. Хун шубуун болоһон /эхэнь/ гэрэйнгээ орой дээгүүр гурба дахин тоһроод иимэ юрөөл табяад: «Хори, Холбой хоёрни хорин түмэ болооройт» гээд дээшээ дэгдэшэб. Тэрэ ошоһойнгоо хойно бэшэшье ерээгүй, харин тэрэнэй үе үлэгдэл гэхэдэ хун шубуудай хүлнүүд хара үнгэтэй ябадаг юм гэжэ хэлэгдэнэ.

Харин Хон нүхэрэйнгөө ябаһанай хойно үнишье байгаагүй. Хоёр хүбүүд Холбой, Хори хоёр эхэ эсэгынгээ юрөөһэнэй ёһоор хоёр тээшээ шэглэн ябаа һэн. Хори хүбүүн зүүн зүг шэглэн, Холбой харьдагаа дабан урда зһг тээшээ.

Уданшьегүй Холбойн долоон хүбүүд: Шүртэхи, Шуранхан, Хүрхүүт, Шэртэ, Бойтой, Сагаан /седьмого не помнит/ таража олон мянган болоо гэхэ. Хэлдэг: «Баруунай долоо, зүүнэй хори /газарай/ найма».

Аюшеев Цыретор Дансарунович, 1903 г. старейшина рода Хонгодор с. Енгорбой.

Перевод:

В древние времена среди хотогойтских монголов жили люди, которых называли хонгодорами. В те теплые, хорошие времена они разводили скот, растили детей и жили счастливо. Но вдруг, в один из дней на них напали враги, пришедшие с юга. Они перебили мужчин, женщин, детей и стариков, не пощадив никого. Захватили скот, имущество и ушли. Живописные степи, стада скота, дети, радовавшиеся жизни, трудолюбивый народ - всего в одночасье не стало. Когда произошло это страшное бедствие, один мальчик по имени Хон остался жив вместе со своим рыжевато-красным быком. Бык под петлей воспитал, на ярме взрастил этого мальчика, заботился о нем и воспитывал. Однажды бык посмотрел на север и пошел в ту сторону. Так скитались они пешком, пока не пришли в местность под названием *Бухын хотог Үргэдэ харьдаг*. Однако таёжный жёлтый бык очень разгневался и решил сразиться с быком, пришедшим издалека.

Хотогойдский бык хоть и был силен, но после долгого пути устал. Силы его иссякли. Да и мальчик, который был с ним, еще совсем мал, если бык проиграет или случится что-то плохое, то будущее хонгодоров окажется под угрозой.

Обдумав это, бык решил по возможности не ввязываться в бой. Однако желтый таежный бык намеревался убить пришедшего быка. Когда рыжевато-красный бык понял, что избежать схватки не получится, приготовился к бою. Когда бой почти начался, рыжевато-красный бык почувствовал, что силы его покидают после долгого пути, и вдруг он заметил позади себя большой камень. Он подошел к этому камню, зашел за него, ведь иначе он потерял бы мальчика из виду – этого допускать было нельзя.

Бой становился всё ожесточеннее, таежный бык, думая, что победа близка, атакует все сильнее. Рыжевато-красный бык укрылся за камнем, а таежный бросился на него с последним решающим ударом — и налетел всем

весом на камень. Его рога встали дыбом, и он застыл, широко раскрыв глаза. Рыжевато-красный бык схватил мальчика и убежал, а желтый бык, не в состоянии их догнать, остался.

После этой долгой битвы рыжевато-красный бык с мальчиком ушли в лес в местность под названием Тооро, поселились среди сосен, бык пасся в окрестных горах, а мальчик рос. Тем временем, пришло время рыжему быку покинуть мальчика. Перед смертью бык сказал Хону: «Не расстраивайся слишком сильно, когда я умру. Иди дальше, и ты найдешь счастье на берегу моря». Мальчик провел семь дней в скорби. Но он продолжил идти дальше вышел на берег моря. Таким образом он выполнил волю своих родителей и рыжего быка.

Однажды он гулял по берегу Байкала, и с неба на берег спустились четыре белых лебедя. Он захотел посмотреть, что будет дальше, поэтому спрятался за камни и деревья и с большим интересом наблюдал.

Те лебеди, спустившись, сняли свои птичьи одеяния и превратились в прекрасных девушек. Они зашли в воду, плавали и веселились. В это время Хон подбежал и спрятал одежду одной из девушек так, что никто из людей не мог её найти. Девочки смеялись и играли, выйдя на берег надели свою одежду, однако одна из них не смогла найти свое одеяние и горько заплакала.

Три девушки снова стали лебедицами, однако они не могли больше ждать и улетели, а четвёртая осталась на берегу. Когда прошло некоторое время, Хон вышел из убежища за ней, и они познакомились.

Они полюбили друг друга, вместе вернулись туда, где мальчик выросл вместе со своим быком, добрались до верховьев Тунки, устроили дом и жили счастливо, говорят.

У них родились два проворных сына. Одного называли Хори, другого — Холбой. Оба сына с малых лет были умными и проворными, подрастали. Когда подошло время жениться, мать, видя, что сыновья стали взрослыми, глубоко задумалась. Как-то сидя так, сказала:

«Мы с тобой уже долго живём вместе, хорошо ладим, двоих проворных сыновей родили, они уже на ноги встали. Мы ведь уже и постарели, так что, пока ты ещё можешь, хоть раз ещё дай нашей надеть мою птичью одежду».

Как не исполнить ее желание? Хон пошёл, принёс одежду с берега моря и отдал ей. Сев в западном углу, она примерила эту одежду.

В это время Хон что-то делал, думая, чем в этот хороший день порадовать товарища. И тут вдруг она, вскрикнув, стала лебедем и вылетела из дома, муж схватил её за ноги, но так как в другой руке держал котёл, удержать не смог. Ставшая лебедем мать три раза облетела крышу дома и дала такое благословение: «Пусть Хори и Холбой станут родоначальниками многотысячного народа» — и взмыла вверх. После того, как она улетела, больше уже не возвращалась, и говорят, что с того времени у лебедей ноги чёрного цвета.

А Хон после ухода своей подруги долго не прожил. Два сына, Холбой и Хори, по благословению своих отца и матери, разошлись в разные стороны. Хори пошёл на восток, а Холбой, перевалив через свою родину, — на юг.

Вскоре семь сыновей Холбоя — Шүртэхи, Шуранхан, Хүрхүүт, Шэртэ, Бойтой, Сагаан (седьмого не помнят) — разошлись и стали многими тысячами, говорят.

ЦВРК ИМБТ СО РАН, ОАФ, инв. № 290